الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة مولود معمري تيزي وزو

كلية الآداب واللغات

قسم الأدب العربي

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

تخصص: اللغة والأدب العربي

فرع: علوم اللغة

إعداد الطالب: أرزقي شمون

المجاز ودلالته بين النحو والبلاغة في التراث العربي حتى القرن السادس الهجري

لجنة المناقشة:

أ/د حورية بن سالم — أستاذ محاضر (أ) جامعة تيزي وزو رئيسا

أ/د صلاح عبد القادر — أستاذ التعليم العالي جامعة تيزي وزو مشرفا ومقرّرًا

أ/د عبد الرحمان عيساوي — أستاذ محاضر (أ) جامعة البويرة ممتحنا

أ/د بوعلام طهراوي — أستاذ محاضر (أ) جامعة البويرة ممتحنا

تاريخ المناقشة:

السنة الجامعية: 2013- 2014

مقدمة:

لقـد أغنى علمــاؤنا الأوائل المكتبة العربية بكثير من المؤلّفات في مجالات علمـية مختلفة، لاسيــما مجال الدراسات اللغوية ذات الصلة المبــاشرة بأسلــوب القرآن الكريـم ومظاهر إعجازه. ولعلّ الحقل البلاغي من المجالات التي كان لها كثير من الحظ في هـذه الدراسـات، لكن رغم ذلك مازال كثير من قضايــاه في حاجة لمزيــد من البحث والدراسة لغرض الكشف عن جوانبها الخفية.

ومن منطلق الشعور بهذه الحاجة الملحّة، استقرّ عزمي على تناول جانـــب مهم من جوانب البلاغة وهو (المجاز) في هذا الموضوع الموسوم:

(المجاز ودلالته بين النحو والبلاغة في التراث العربي حتى نهاية القرن السادس الهجري)

وقد آثرت أن أتناول هذا الموضوع لاعتبارين اثنين: يتعلّق الأوّل منهما بإيماني بأنّ تـــراثنا العريق كان وسيظلّ روحـا لا حيــاة لفكر دونها. أما الاعتبار الثاني فهــو عزوف كثير من دارسينا اليوم عن تنــاول قضايا التراث، بحجة أن الأوائل طرقوا كل شيء، ولـم يتركوا لنا ما نبحث فيه.

وهؤلاء البـاحثون مخطئـون دون شكّ، وقـد أشــار الجاحظ إلى حجم الخطورة التي تنتـج عن موقفهم هذا من قضايا التراث إذ يقول: "مـا على الناس شيء أضر من قولهم : ما تـــرك الأول للاخر شيئا".

ومن الأسباب الأخرى لاختياري هذا الموضوع (المجاز) للبحث، أنّه من القضايا الحساسة في حقل البلاغة، ظل جديدا رغم تقدمه في الزمن، وتوغّله في القدم، ذلك لأنّـه ليس مسألة فنية تخصّ المبدعين فحسب، إنما هو جزء لا يتجزأ من الحديث اليومي للناس جميعا، وهو من مظاهر الإعجاز القرآني كذلك، ومن أدوات الكشــف عــن دلالات نـصوصه، كما كان وسيظل موضع تفــاخر المفكرين فيما بينهم، ومن الأدوات الحيّة في عالمي النقد والأدب.

ونظرا لهذه المنزلة التي تبوأها المجاز في واقعنا اللغوي والفكري، ماضيا وحاضرا، ارتأيت أن أقف في دراسته عند مختلف البيئات الفكرية التي شغلت بقضايــا القــرآن الكريم تفسيرا وفقها وإعجازا، وأن يمتد البحث على مدار القرون الستـة الأولى للهجــرة المشرّفـة، كي تتضح ظروف نشأة المجــاز والمراحل التي مرّ بــها في مسار تطوره. ومن هنــا يمكن توضيح إشكالية هذا البحث في التساؤلين التالين:

ــ كيف كانت نشأة المجاز في تراثنا، وما هي العوامل التي أدّت إلى ظهوره؟

ــ ما هي الظروف التي تحكّمت في مسار تطوّره إلى أن أصبح لباب علم البلاغة؟

ـ هل كان للبيئات الفكرية الأخرى دور في هذا المسار الذي شهده حقل المجاز؟

وليس من مهـام هذا البحث أن يقـف عند كلّ ما قيل قديما حـول (المجاز) وظروف تطوّره، إنّـما التـركيز على تنـاوله في ظلّ العلاقة بين النحـو والبلاغة، تـلك العـلاقة التي ظلـت خفيـة، ولـم يكشـف عنــها إلاّ خـلال القـرن الخامس للهجرة، على يـد عبـد القـاهر الجرجاني.

ومن الطبيعي أن تفرض طبيعة المادة على الباحث طريقة التنـاول ومنهـج العرض، وقـد أملت عليّ طبيعة بحثي هـذا أن أتبع المنهج الوصفي التحليـلي، لأنّــه في نظري أكثر المناهج إفادة في تسليط الأضواء على مبحث المجاز عند كل عَلَم مـن أعلامه الذين شملتهم هذه الدراسة.

أمّا المراجع التي اعتمدتها في هذا البحث فهي قسمان: مراجع قديمة وأخـرى حديثـة. أمّا القديمة منها فقـد عوّلت عليها كثيرا، وكانت لي الملجأ كلّما ضاقت بـي السبل، ولا أخفي أنها ألهمتني الكثير، ومكّنتني من اكتشاف جوانب ثرية من تراثنا لم أكن ـ من قبل- أعرف شيئا عنها.

أمّا الكتب الحديثة فقد اكتفيت منها بالقليل الذي لمست فيه القراءة المنهجية الواعية للتراث، مع تناول القضايا بكثير من الجدية والعمق، فأفدت من العودة إليــها فــي حلّ ما استعصى عليّ من مسائل.

وقد تشكّل الهيكل العام لهذا البحث من تمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

التمهيد: وقد عرضت فيه قضية المجاز بين الإثبات والنفي. فأشرت إلى أنّ من مفكّرينا من نفى وجوده، ومنهم من غالى فيه ومنهم من اعتدل.

أمّا الفصول فقد كان توزيعها على النحو التالي:

الفصل الأول وعنــوانه: المجــاز وتفسير الخطاب القرآني. وقـد جُعل للحديث عـن مرحلة الكشف عن المجاز وبداية نشأته، في ظلّ المحاولات الأولى لفهم الخطاب القرآني وتفسيره، تناولت فيه ثلاث بيئات فكرية مختلفة، التقت حول انشغالها بالقرآن الكريم، وهي الدراسات اللغوية وأصول الفقه والتفسير.

الفصل الثاني وعنوانه: المجاز والتأسيس للخطاب الإقناعي.

وقد انصرف الاهتمام في هذا الجزء من البحث لتناول التحوّل الذي شهده المجاز من كونه وسيلة لفهم الخطاب القرآني إلى أداة للإقناع في إطار الجدل الكلامي، حيث اهتمّ المفكرون

ولاسيما المعتزلة منهم بدراسة اللغة والكشف عن قوانينها، باعتبارها وسيلتهم في الدفاع عن عقيدتهم.

الفصل الثالث وعنوانه: أثر النحو في المجاز من خلال نظرية النظم الجرجانية.

من الواضح أنّ هذا الفصل يخصّ عبد القاهر الجرجاني، باعتبار أنّ المشروع اللغوي الذي أنجـزه كان نقطة تحـول كبـرى في مسار البـلاغة العـربية، من خلال كشفه عن الجانـب التركيبي للمجـاز، تلك الدراسة التـي أعـادت للنحو اعتبـاره ووضعته الموضع اللائق به.

الفصل الرابع وعنوانه: تجليات المجاز في علاقته بالنحو خلال القرن السادس الهجري.

وقـد كـان هذا الفصل للحديث عن أعـلام من عوالم التفسير وعلم الأصـول والفلسفة، ممن رفعوا شعـار النحو والدراسة التركيبية للغة، في زمن اتخذت فيه فئة البلاغيين لنفسها نهجا غير النهج الذي خطّه عبد القاهر الجرجاني.

الخاتمة، وقد تضمنت أهم النتائج التي خلص إليها البحث.

ولا أخفي عن القـارئ الكريم ما عانيته من صعوبات خلال إنجاز هذا البحث، وممّا تسبب لي في متاعب جمّة، طول الفترة التي غطّاها البحث، وهي المقدّرة بستة قرون، فمن أشدّ المهام عسرا ملاحقة ظاهرة لغوية في حجم المجاز على مدار هذه الفترة كلّها، لتحديـد المرحلة الحاسمة في تطوّره، ناهيك عن تشعّب الموضوع، إذ تضمّن دراسة لبيئات فكرية مختلفة من الصعب على الباحث الجمع بينها تحت عنوان واحد.

أما الصعوبة الأخرى التي تسبّبت لي في مزيد من التعب فهي عدم عثوري على أيّ مرجع تناول موضوع المجاز في علاقته بالنحو، لكـن رغم كل هذه الصعاب فقد استعنت بالصبر، والأمل في التوفيق، منذ انطلاق البحث، إلى أن وصل إلى ما هو عليه الآن.

أملي أن يكون خير عملي هذا أكثر من شرّه، وصوابـه أكبـر من خطئه، وأدعو الله تعالى أن يجعل كـلّ ما أتصرّف فيه منصرفا إلى مـا يتّصل برضاه، ومصروفا عمّا يؤدّي إلى سخطه.

ويفرض عليّ واجب الوفاء أن اعترف بفضل كلّ من قدّم لي يد العـون من قريب أو من بعيد لإنجاز هذا البحث، فأتقدّم بالشكر الجزيل إلى الأستاذين الكريمين: الأستاذ الفـاضل عبد القادر هنّي، الذي طالما وجّهني وخفّف من معاناتي بمراجعه القيّمة وبنصائحه النيـّرة. ثمّ الأستاذ الفاضل صلاح عبد القادر الذي تفضّل بالإشـراف على هذا البحث من أوّلـه إلى آخره، فكان له من الفضل عليّ ما لا يمكن حصره في كلمات.

تمهيد:

المجاز بين الإثبات والنفي.

من سُنن العلوم أن لا تكون واضحة المعالم منذ نشأتها الأولى، إنّما كلّ علمٍ يولد على شكل لبنة بسيطة، ثمّ يأخذ في التبلور والنموّ على قدر الاهتمام به، فيسير نحو النضوج والاستقرار، حتى يغدو حقلا علميا قائما بذاته، مستقلاّ بموضوعه ومنهجه ومصطلحاته.

ولا شكّ في أنّ هذا الأمر ينطبق على علوم اللسان العربيّ أيضا، ومن بينها علم البلاغة، الذي كان في الجاهلية على شكل ملاحظات متواضعة، كانت العرب تتّخذ منها مقياسا للتفاضل بين الشعراء.

ولبعض دارسينا[1] الحقّ إذ يقرّون بأنّ البحث في نشأة علم البلاغة عند العرب، ومحاولة تحديد أوائله، أمر يستعصي على الضبط الدقيق، لأنّ ظروفا كثيرة متشابكة، منها الثقافية والحضارية والتاريخية والدينية ساهمت في نشأته.

ولا شكّ في أنّ الذي شكّل المنعرج الحاسم في تاريخ الأمّة العربية الإسلامية هو نزول القرآن الكريم، الدستور الإلهي الذي خلّف الأثر العميق في طابع الحضارة، وغيّر مجرى حياة الشعوب التي أعلنت إسلامها.

وقد بيّن التاريخ أنّ كل الرسل والأنبياء واجهتهم عقبات في أداء الأمانة الإلهية، بسبب المعارضين الذين كانوا يكذّبون النبوة ويشكّكون في مصداقية الرسالة، ولهذا عوّد المولى تعالى البشرية على تثبيت الأنبياء وتعزيزهم بمعجزات تؤكّد دعواهم، وتساعدهم في تبليغ الرسالة، وقد قال عز وجل:(وَمَا أَرسَلنَا مِن رَسُولٍ إلاّ لِيُطَاعَ بِإِذنِ اللهِ)(النساء 64).

ومن سبل تثبيت الأنبياء، أنّ الرسالات السماوية نزلت بألسنة الأقوام الموجّهة إليها، إذ قال تعالى:(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلاّ بَلَسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِنَ لَهُم)(إبراهيم:4)وما ميّز

---

[1]– ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1981،ص19.

المعجزات الإلهية –بشكل عام– أنّ اختيارها كان في الغالب مراعيا للمقام لضمان الإقناع، إذ كان التركيز فيها على مجال اهتمام القوم وما كان يشغلهم، فقد كان زمن موسى عليه السلام زمن السحر، ولذلك كانت معجزاته: فلق البحر، واليد البيضاء، والعصا الحيّة، وكان زمن عيسى عليه السلام زمن الطبّ، ومنه كانت معجزاته: إحياء الموتى، وخلق الطير من الطين، وإبراء الأمراض المستعصية وغيرها.

أمّا زمن النبيّ محمد عليه الصلاة والسلام، فقد كان زمن البيان وطلاقة اللسان، ومنه لم تكن رسالته مجرّد عقيدة وشريعة، بل اتّخذت من البيان منطوقها وشكلها اللغوي، ليكون حجّة على نبوّته عليه الصلاة والسلام من جانب، ومن جانب آخر، لأنّ البيان آنذاك كان خطاب الإقناع بلا منازع، فقد كانت العرب أمّة ذوّاقة للتعبير الجميل، عاشقة للشعر الذي كان ديوان أخبارها، وأهمّ ميزة في بنيتها الثقافية، ولذلك نزل القرآن الكريم تحدّيا وإعجازا لحضارة البيان بمنطوق البيان، فكان أوّل ما لفت انتباه الناس من القرآن هو سحره البلاغي، حتى أنّ الوليد بن المغيرة (ت 1هـ) سمع النبيَّ عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن فقال: "والله ما منكم أحد أعلم بالشعر منّي، ولا أعلم برجزه وقصيده منّي، والله ما يشبه الذي يقوله شيئا من هذا، والله إنّ لقوله الذي يقوله لحلاوة وإنّ عليه لطلاوة، وإنّه لمورقٌ أعلاه، مغدقٌ أسفله، وإنّه يعلو ولا يُعلا عليه"[1].

تنطوي هذه العبارات على الحيرة والتساؤل الضمني المُلحّ عن السرّ الذي يكمن في هذا الأسلوب القرآني الذي لم يألفه العرب من قبل عند من اشتهروا منهم بفصاحة اللسان وبلاغة الكلام، فكان أوّل اهتمامات الصحابة الأوائل هو فهم مضامين الأساليب القرآنية المستعصية على الفهم، ولذلك بادروا بتفسير القرآن الكريم، وكان من أوائل الأعمال في هذا الشأن ما قام به عبد الله بن عبّاس (ت68هـ)، وقد رواه عنه مجاهد (ت104هـ)[2] رضي الله تعالى عنهم أجمعين.

---

[1]– سميح عاطف الزين: طريق الإيمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 167.

[2]– ينظر محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب، منشورات دار مكتبة الحياة، ط1، 1980ص 146.

وقد تبيّن للباحثين القدامى، من أمثال أبي عبيدة (ت 209هـ) في كتابه(مجاز القرآن)، وابن قتيبة (ت 276هـ) في مؤلّفه (تأويل مشكل القرآن) أنّ فهْم ألفاظ النصّ القرآني لا يتأتّى إلاّ بدراسة أساليبه، للتعرّف على ما يمكن أن يكون وراءها من مقاصد، فكان هذا دافعا لبداية الدراسة الأسلوبية للخطاب القرآني.

ومن ضمن القضايا الحسّاسة التي شملتها تلك الدراسات حقل المجاز الذي نحاول من خلال بحثنا هذا معرفة الظروف التي أدّت إلى نشأته، والتي أثّرت في مساره على مدار القرون الستّة الأولى، كما هو محدّد في العنوان.

لكن قبل الشروع في ذلك، لا بدّ من الوقوف أوّلا عند تعريف المجاز لغة واصطلاحا، ثم إشكالية وجوده في اللّغة من عدمه، تلك الإشكالية التي أخذت طابع الجدل الفكري بين الفِرق الكلامية منذ المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي.

تعريف المجاز لغة واصطلاحا:

إنّ للمجاز –لغة– معاني متعدّدة، تكشف كلّها عن معنى العبور والانتقال من حال إلى حال، وهذا غير بعيد عن المفهوم الاصطلاحي للكلمة، باعتبارها تعني تجاوز المعنى الأصلي لكلمة ما أو عبارة ما إلى معنى آخر فرعي يتعلّق به، فيكون الأوّل منهما معنى حقيقيا، في حين يكون الثاني معنى مجازيا، مع وجود رابط خفيّ يمثّل الصلة التي بينهما.

وممّا ورد في لسان العرب لابن منظور في مادة (جوز) ما يلي: "جزت الطريق وجاز الموضع جوازا وجووزا ومجازا، وجاز به وجاوزه جوازا وأجازه وأجاز غيره وجازه، سار فيه وسلكه، والمجاز الطريق إذا قَطَعتَ من أحد جانبيه إلى الآخر، والجائز من البيت الخشبة التي تحمل خشب البيت. وفي الحديث إنّ الله تجاوز عن أمّتي ما حدّثت به أنفسها، أي عفا عنهم من جازه يجوزه إذا تعداه وعبر عليه"[1].

كما ورد في معجم مختار الصحاح أيضا ما يلي:

"– جوّز(جاز) الموضع: سلكه وسار فيه.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج7، ص 191–196.

- تجاوز الله عنه: أي عفا وجوّز له ما وضع تجويزاً.

- جاز له: أي سوّغ له ذلك.

- تجوّز في صلاته، أي خفّف، وفي كلامه أي تكلّم بالمجاز.

- جعل له الأمر مجازاً إلى حاجته، أي طريقًا ومسلكاً.

ويقال اللهم تجوّز عليّ وتجاوز عني"[1]

أمّا اصطلاحا فإنّ (المجاز) حسب ما يذكره البلاغيون المحدثون هو التجوّز باللفظ من استعماله في ما وُضع له في أصل اللغة، إلى غيره لمناسبة بينهما"[2].

ويُفهم من هذا التعريف أنّ أمر المجاز إنّما يتعلّق بتعدّد الدلالات وأنّه عنصر من عناصر الخطاب، يَعني-بالمفهوم الحديث-خرقا لقواعد اللغة القياسية، أو العدول ECART عن العرف اللغوي المتّفق عليه كمعيار، وهذا عكس استعمال اللفظ في ما وُضع له في أصل اللغة.

أمّا إشكالية وجود المجاز في اللغة من عدمه، فقد كان روادها في القديم مفكّرين من اتّجاهين متعارضين، اجتهد كلّ فريق منهما في إثبات وجهة نظره، ودحض رأي الخصم، اعتمادا على مبادئ تقوم عليها عقيدته ومذهبه، فنتج عن ذلك حوار ساخن بين أنصار المجاز وخصومه، يمكن أن نسمّي الأوّل بالاتّجاه المجازي، والثاني بالاتّجاه الظاهري.

1. الاتّجاه المجازي:

هو موقف المعتزلة الذين وجدوا في المجاز السبيل المفيد لتأويل آي القرآن الكريم، لخدمة مذهبهم والدفاع عن أصولهم الاعتزالية[1]. استمدّ هذا الفريق شرعيته من الممارسات

---

[1]- أبو بكر عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، رتّبه محمود خاطر، تح لجنة من علماء العربية، دار الفكر بيروت لبنان، ص 117.

[2]- ينظر فايز الداية، جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط2، 1990.

العربية للغة لاسيما الشعر، وقد شاركهم في هذا المذهب الجمهور من السنّة والأشاعرة، إلاّ أنّهم اختلفوا في ما بينهم حول تحديد مواضع الأساليب المجازية من الآيات، وحول نسبة المجاز في اللغة بشكل عام، ففي الوقت الذي كان فيه ابن جني (ت: 392هـ) مثلا، يرى أنّ معظم اللغة مجاز لا حقيقة، رأى معاصره ابن فارس (ت 399 هـ) أنّ أغلب اللغة حقيقة[2].

ويبدو أنّ من نقل مبحث المجاز من الحقل اللغويّ إلى ضفّة الجدل الكلامي هو ابن قتيبة (ت276هـ)، من خلال كتابه (تأويل مشكل القرآن) الذي ألّفه للدفاع عن القرآن الكريم، فتهجّم فيه على منكري المجاز إذ يقول: "وأمّا الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنّهم زعموا أنّه كذبٌ لأنّ الجدار لا يريد، والقرية لا تُسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلّها على سوء نظرهم وقلّة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكلّ فعلٍ يُنسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا باطلا ..."[3] .

لقد سار ابن قتيبة في كتابه مفسّرا ومحلّلا للأساليب المجازية التي كانت مثار التساؤل، مع إثبات صحّتها من خلال الاستشهاد بأمثلة من الشعر العربيّ القديم، وبهذا العمل أصبح للمجاز مفهوم جديد على يد المعتزلة، وهو التحوّل الدلالي في مقابل الحقيقة، ثمّ أخذ يسير نحو الطابع التجريديّ الفلسفيّ، بعد ما كان اللغويون يدرسونه في أوّل الأمر من زاوية أنّ أساليبه مخالفة للقياس اللغوي.

---

[1]– هي: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، سلسلة الأنيس ص111، حنا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الفلسفة الإسلامية مؤسسة بدران للطباعة والنشر، بيروت 1966 ص 111 وما بعدها. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط 5، 1985، ج1، ص 121 وما بعدها. عادل العوا: التجربة الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1964 ص 135 وما بعدها.

[2]– ينظر: العزّ بن عبد السلام، مجاز القرآن، تح: محمد بن مصطفى بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ليبيا، ط1 ، 1992، مقدّمة المحقّق، ص 49.

[3] ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، تح، أحمد صقر، دار التراث القاهرة، ط2، 1973، ص 132-133.

لقد استمرّ الجدل حول المجاز لقرون، وكان له في كلّ فترة، مؤيّدون ومعارضون، وممّن رأوا أنّ المجاز ضرورة أسلوبية لا بدّ منها السيوطي (ت911هـ) الذي يحتجّ بقوله: لو سقط المجاز من القرآن لسقط منه شطر الحسن[1].

2. الاتجاه الظاهري:

هو المُعارض لفكرة وجود المجاز في القرآن الكريم، يستند أنصاره على ذرائع عدّة، أُولاها الوهم القائل إنّ المجاز قرين الكذب، وإنّ المتكلّم لا يعدل إليه إلاّ إذا ضاقت به سبل الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى.

أمّا أبو الحسن الأشعري(ت334هـ) فيرى أنّ مذهب المعتزلة باطل، لأنّه يعتمد على العقل في تأويل المجاز. ويقول إنّ إعطاء القيمة المطلقة للعقل لا يؤدّي إلى نصرة الدين، لأنّ الدفاع عنه يكون بالعقيدة لا بالعقل[2].

ومن حجج الظاهرية على بطلان المجاز قولهم: إن مؤيّدي وجوده متّفقون جميعا على أنّ المجاز يختلف عن الحقيقة في أنّه يجوز نفيه باعتبار الحقيقة، كأن تقول لمن قال: رأيتُ أسدا على فرسه: هو ليس بأسد، إنّما رجل شجاع، على عكس الحقيقة التي لا يمكن تكذيبها، ومن هنا فالقول بالمجاز في القرآن يلزم منه أنّ في القرآن ما يجوز نفيه، وهذا باطل قطعا.

وممّن عارضوا المجاز في تاريخ الفكر العربي ابن تيمية (ت: 728هـ)، ومن بعده تلميذه ابن القيم الجوزية(ت751هـ)، فهما لا يوافقان من يقسّم الكلام إلى حقيقة وإلى مجاز، وحجتهما في ذلك أنّ الذي يتكلّم باللفظ مطلقا عن كلّ قيد لا وجود له، ومنه ليس من فرْق معقول ما بين الحقيقة والمجاز، لأنّ اللفظ لا يُستعمل إلاّ بقيود لفظية موضوعة ومعروفة، وهكذا فمن أحال الكلمة إلى غير ما تدلّ عليه في القياس فذلك تبديل وتحريف[3].

---

[1] ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح عبد الرحمان فهمي الزواوي، دار الغد الجديد ،ط1ج2 ص47.

[2]– أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2 ص 59.

[3]– ينظر ابن تيمية، كتاب الإيمان، تح، الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، 1986، ص 102

إنّ بين أنصار الظاهرية إذًا، اتفاقا على الوقوف بشدّة وحزم ضدّ أيّ تأويل لظاهر النصّ القرآني، مع اعتبارهم أنّ ما ليس واضحا في آياته، هو ممّا استأثر الله تعالى بعلمه، ودليلهم من آي القرآن الكريم ذاتها، كقوله تعالى: (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ) (البقرة:169)، (وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ)(الإسراء:36)، (إِنَ الظَنَ لا يُغْنِي مِن الحَقّ شَيْئاً)(يونس:36).

ومن الجماعات الظاهرية الفرقة التي تُدعى(المشبِّهة)، وهي التي لا ترضى بتأويل النصوص القرآنية الدالة على التجسيم في صفات الله تعالى، إنّما تأخذ بظاهرها، فتذهب إلى أنّ قوله تعالى: (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم) (الفتح:10)، يعني أنّ لله عزّ وجلّ يدًا مجسّمة. ومن هؤلاء من يغالي في موقفه، إلى حدّ القول بـ(الحلولية)، وهي القول بجواز أنّ يَحلّ الله تعالى مشخّصا في ما يشاء أن يتجلّى فيه، كتمثّله تعالى لمريم بشرا سويّا، على أنّ حلوله تعالى قد يكون بجزء، وقد يكون بكلّ على ما يقولون[1].

وتجدر الإشارة إلى أنّ بين الاتجاهين المجازي والظاهري فريقا ثالثا من المفكّرين مِيزتُه الاعتدال في قضية المجاز، إذ ليس مع إفراط المعتزلة ولا مع تفريط الظاهرية.

---

[1]- ينظر زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في التراث العربي، دار الشروق، ط3،1981 ص272.

الفصل الأول

المجاز وتفسير الخطاب القرآني

أ/ في الدرس اللغوي:

1. عند سيبويه (ت 180هـ)
2. عند أبي عبيدة (ت209هـ)
3. عند الفراء (ت207هـ)
4. عند ابن قتيبة (ت276هـ)
5. عند المبرّد (ت285هـ)

ب/ في علم الأصول:

عند الإمام الشافعي (ت204هـ)

ج/ في علم التفسير:

عند الإمام الطبري (ت310هـ)

مدخل:

لقد تولّدت عن بزوغ فجر الإسلام عوامل مختلفة هيّأت المناخ الملائم لنشأة التفكير البلاغي عند العرب، وقد تمثّلت هذه العوامل في التحوّلات السياسية والثقافية والدينية التي عرفتها الأمّة العربية بفضل دستور العقيدة الجديدة (القرآن الكريم) الذي حوى من المضامين الفكرية والشرعية، ومن الأسرار الأسلوبية ما جعله القطب الذي دارت حوله الجهود المختلفة التي أنتجت الفكر الإسلامي[1].

وقد كان مبدأ الوقوف في وجه معارضي الإسلام، وإخماد أصوات الطاعنين فيه سببا في تحوّل دراسة القرآن الكريم من تنزيهه عن الخطأ والتناقض إلى التأمّل في سرّ إعجازه.

وعلى أساس هذه الفكرة (**الإعجاز**) قامت البلاغة العربية، إذ عكف الباحثون فيها على البحث عن دلائله، حتى عدّوا الفصاحة والبلاغة أساسين لمعرفة إعجاز القرآن الكريم، وقد حاولت هذه الدراسات الإعجازية في مسيرتها أن تحسم الموقف بين المتخاصمين حول مواطن الإعجاز، هل هو في نظم القرآن وتأليفه؟ أم في معانيه؟ أم في الجانبين معا، أم أنّه معجز بذاته؟. وقد سمّي هذا الموقف الأخير بالصرفة، وهو موقف إبراهيم بين سيار النظام (231 هـ)، المعتزلي، ويعني به أنّ البشر عاجزون بطبعهم عن الإتيان بمثل القرآن. وقد رُوي عن هذا الرجل قوله:" والآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، أمّا التأليف والنظم فقد يَقدِر عليه العباد لولا أنّ الله منَعهم بمنعٍ وعجزٍ أحدثَهما فيهم"[2].

يدلّ هذا الكلام بلا شكّ على الدخول المبكّر لقضية الإعجاز رواق الفلسفة الكلامية، لتتّخذ منه وسيلة دفاع عن أفكارها ومبادئها، كما امتدّت ظلال الإعجاز لتشمل حقل النقد الأدبي، في شكل الاعتقاد أنّ الاهتمام بالمسائل البلاغية كان من قِبل أهل الاختصاص

---

[1] ينظر حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، ص 34

[2] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986، ج2، ص 70

وحدهم، لأنّ بيئة اللغويين[1] –وهي من البيئات الأولى زمنيا– كانت قد قامت بعمل كبير، تمثّل في جمع اللغة وضبطها بالقواعد المشكّلة لنظامها.

وقد اتّضحت المعالم البلاغية لجهود اللغويين لمّا حاولوا تطبيق ما وضعوه من قوانين لغوية على القرآن الكريم، لفهم معانيه ومعرفة سرّ إعجازه، إذ لاحظوا بعض التعارض بين القواعد القياسية التي وضعوها، وبعض التراكيب من القرآن الكريم، بل حتى من النصوص الشعرية العربية. وبهذا فتحت الدراسات القرآنية على يد سيبويه[2] باباً للبحث عُرف بباب (التوسّع في اللغة)، وهو ما سُمي في ما بعد بمبحث (المجاز) الذي عُدَّ محور الدراسات البلاغية عبر العصور، وقد حظي باهتمام كبير من قِبل الباحثين، لما له من أهمية في فهم الأساليب التي كثر ورودها في القرآن الكريم[3]، وهو المبحث الجدير بكل اهتمام، باعتباره ذا مدخل عظيم، وأنّه الأحق بالاستعمال في باب الفصاحة والبلاغة.

---

[1] – منهم على سبيل المثال لا الحصر: أبو عمرو بن العلاء (145 هـ)، الخليل بن أحمد (175 هـ)، سيبويه (180هـ) يونس بن حبيب (182 هـ).

[2] – ينظر محمد العمري، البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، بيروت 1999، ص 21.

[3]– بدوي طبانة، البيان العربي، دار الثقافة بيروت، 1981 ص 20.

أ/ **المجاز في الدرس اللغوي:**

لقد ركّز الجيل الأوّل من اللغويّين العرب على صون القرآن الكريم من أن يتطرّق إليه اللحن والفساد، فكان انشغالهم الأساس آنذاك هو وضع القواعد التي تمكّن الناس من "انتحاء سمت كلام العرب... ليلتحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم"[1].

ولهذا الأمر اتجهت الجهود الأولى نحو نقط القرآن الكريم وشكله وإعجامه، ثمّ كان وضعُ النحو بصورة تدريجية عن طريق استخراج مبادئ اللغة وقوانينها، حسب تداولها بين الناس. ولم يقف النحاة في الواقع عند حدود مبدأ الصحّة ومطابقة الكلام لمعايير اللغة، ولم يحصروا أنفسهم في الدائرة الضيقة للإعراب والبناء، إنّما اكتشفوا أهمية النحو وعرفوا طاقاته من خلال دراسة عوارض الملفوظ وهيئاته، كالتقديم والتأخير، والحذف والزيادة، مع إبراز آثارها على الدلالة، فكانت هذه القضايا إلى جانب المجاز من الهموم البلاغية التي أخذها النحاة واللغويون على عاتقهم، وفي ما يلي جهود بعض أعلامهم في ذلك.

1/ عند سيبويه:[2]

يُعدّ هذا الرجل من العلماء البارزين خلال القرن الثاني للهجرة، تعلّق من كل علم بسبب وضرب فيه بسهم مع حداثة سنّه[3]، كان له فضل الريادة في التأليف الناضج في علم النحو. احتلّ (كتابه) المنزلة الرفيعة، فنال إعجاب العلماء والمفكرين، الأمر الذي جعل المازني (249 هـ) يقرّر أن من أراد أن يعمل كتابا في النحو بعد كتاب سيبويه فليستح ممّا أقدم عليه[4]، فهو كتاب في نحو اللغة العربية، إلاّ أن من يتصفّحه يتبيّن له أنّ مضمونه

---

[1]- ينظر ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة 1956، ج1 ص 34.

[2]- للاطلاع على ترجمته، ينظر ابن النديم، الفهرست، شرح د يوسف علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 2002، ص 81، وينظر الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن) طبقات النحويين واللغويين، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، 1973 ص66 وما بعدها، وينظر أيضا ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ج4، ص 499.

[3]-ينظر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 67.

[4]- ينظر ابن النديم، الفهرست، ص 81.

يشمل معارف متنوعة لفروع علمية مختلفة منها النحو والصرف وفقه اللغة، وعلم اللهجات والتفسير وغيرها.

يقول أبو حيان الأندلسي (ت 745هـ) في شأن كتاب سيبويه: "جدير لمن تاقت نفسه إلى علم التفسير... أن يعكف على كتاب سيبويه، فهو في الفنّ المعوّل عليه، والمستند في حلّ المشكلات إليه"[1]. ومِن أبرز ما يزخر به الكتاب مباحث البلاغة، لاسيما المجاز الذي يكاد يكون قسيما للنحو فيه، إذ حظيت مسائله باهتمام خاص من سيبويه، فوقف عندها في ما طرقه من أساليب اللغة العربية، وما كشف عنه من أسرار تراكيبها.

وقد تبيّن من خلال النهج الذي سلكه سيبويه في تحليل الأساليب اللغوية، أنّه كان حقّا يتمتّع بذوق سليم وحسّ مرهف، ولم يكن ضيّق النظرة إلى النحو، إنّما توغّل في أسرار التراكيب اللغوية، وعرف آثارها على الدلالة، فكان كما يقول الشاطبي (ت790 هـ): "وإن تكلّم في النحو فقد نبّه في كلامه على مقاصد العرب وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو بيّن في كلّ باب ما يليق به، حتى أنّه احتوى على علمي المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني"[2].

كان سيبويه ينظر إلى الكلام على أنّه نظم للفظ، وعبارات تجري وفق معايير هي العلاقات التركيبية، وأنّ هذه العلاقات القائمة على أساس الإسناد، إمّا أن يكون أصلها إسناد اسم إلى اسم لبناء الجملة الاسمية، أو إسناد فعل إلى اسم لبناء الجملة الفعلية، وفي الحالين، يقوم البناء على إسناد المسند إلى المسند إليه، وهما الركنان اللذان "لا يغني واحد منهما عن الآخر، ولا يجد المتكلّم منهما بدّا"[3]، لِما لهما من أثر على المعنى من حيث وضوحه إذا ما التزم المتكلّم بهما، أمّا إذا تمّ خرقهما، فالنتيجة الحتمية هي أن يخيّم على مراده الغموض. وعلى هذا الأساس يحددّ سيبويه أصناف الكلام من حيث الاستقامة فيقول:

---

[1]– ينظر عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1975 ص 130.

[2]– الشاطبي، الموافقات، طبعة الدار الثقافية العربية، بيروت ج4 ص 60

[3]– سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العلمية، ط3 بيروت، ج1 ص 23.

"هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة، فمنه مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، وما هو محال كذب... فأمّا المستقيم الحسن فقولك: أتيتك أمس، وسآتيك غدا، وأمّا المحال، فأن تنقض أوّل كلامك بآخره فتقول أتيتك غدا، وسآتيك أمس، وأمّا المستقيم الكذب فقولك: حملت الجبل، وشربت ماء البحر، ونحوه"[1]. ويبدو أنّ المجاز ينطبق عليه ما يسمّيه سيبويه "المستقيم الكذب" الذي يميّزه عن المحال الكذب في قوله: "وأمّا المحال الكذب فأن تقول: سوف اشرب ماء البحر أمس"[2].

إنّ مدار الأمر إذًا عند سيبويه على تأليف العبارة، وما يمكن أن تنطوي عليه من حُسن وقبح، وما يولّده التركيب الخاص من دلالات إضافية، كما هو حال التقديم والتأخير، الذي يفيد السامع إفادة تتعلّق بالعنصر المقدّم. يقول في تقديم المفعول على الفاعل: "فإن قدّمت المفعول وأخّرت الفاعل جرى اللفظ كما جرى في الأوّل، وذلك كقولك: ضرب زيدا عبد الله، لأنّك إنّما أردت به مؤخّرا ما أوردت به مقدّما، ولم ترد أن تشغل الفعل بأوّل منه، وإن كان مؤخّرا في اللفظ. فمن ثمّ كان حدّ اللفظ أن يكون فيه مقدّما وهو عربي كثير جيّد كأنّهم(إنّما) يقدّمون الذي بيانه أهمّ لهم، وهم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعا يهمّانهم ويعنيانهم"[3]. فقد حاول سيبويه تلمّس السرّ الجمالي للتقديم والتأخير، مع إشارته إلى أنّ ذلك فصيح من سنن العرب في كلامهم.

ويبدو جليّا أنّ صاحب (الكتاب) كان واعيا بالسرّ الجمالي للمجاز وأثره في الدلالة، وذلك من خلال ما يسمّيه " اتّساع الكلام"، وهو مصطلح كثير التردّد في مؤلَّفه، يذكره في تحليل كثير من الأساليب، والقصد منه التعبير الذي لا يؤخذ على ظاهره، إنّما يحتاج إلى تأويل. ويشير في أكثر من موضع من (الكتاب) إلى أنّ الاتساع عربي فصيح، مؤكّدا ذلك بكثير من الشواهد الشعرية، كما علّل كثرته في القرآن الكريم بأنّ "العباد إنّما كُلّموا بكلامهم، وجاء القرآن على لغتهم وعلى ما يعنون"[4].

---

[1]- سيبويه، الكتاب، ج1، ص25.

[2]- المصدر نفسه، ص 25

[3] - نفسه، ج1، ص 34

[4]- نفسه ،ص 166.

وتعدّ قضية الحذف من الصور التي ذكرها صاحب الكتاب بشأن الاتساع في الكلام. والحذف لغةً هو الإسقاط، وليس مفهومه الاصطلاحي ببعيد عن هذا الأمر، إذ يعني عند البلاغيين إسقاط كلمة أو عبارة من الكلام إذا لم يكن ذلك مخلاً بقصد المتكلم، وقد أشار سيبويه إلى أنّ الحذف من دأْب العرب الفصحاء في كلامهم، شريطةَ ألاّ يكون حذفا مطلقا، حتّى لا يخلّ بالمعنى، لأنّ أساسه أن يكون في المواضع التي يكون المخاطب عالما بها، حتى يتحقّق الهدف منه، وهو التخفيف والإيجاز والسعة.

وفي (الكتاب)عرضٌ لكثير من مواضع الحذف، منها حذف المبتدأ، الصفة الموصوف، الفعل، الفاعل والمضاف، ومن صوره في القرآن الكريم قوله تعالى: (وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَات)(الأحزاب35)، حيث ذُكر مفعول اسم الفاعل الأوّل (الذاكرين)، وهو لفظ الجلالة (الله)، بينما حُذف مفعول اسم الفاعل الثاني (الذاكرات)، لدلالة الكلام عليه. وكذا الأمر في القسم الثاني من الآية الكريمة، حيث ذُكر مفعول اسم الفاعل الأول(الحافظين) وهو(فروجهم)، ولم يُذكر مفعول(الحافظات).

ويشير سيبويه إلى أنّ من أغراض الحذف الاختصار، وأنّ العنصر المحذوف من الكلام من شأن غيابه أن يعيد بناء العلاقات بين عناصر الجملة، كما في قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (يوسف:82)، يقول: "إنّما يريد أهلَ القرية، فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملا في الأهل..."[1]

وتعتبر ظاهرة الزيادة في الكلام أيضا من صور الاتساع التي استوقفت سيبويه، وقد ذكر منها زيادة الحروف التي تفيد التوكيد، ومنها على سبيل المثال قول القائل: " ما أتاني من أحد"، فهذه الصيغة–عنده – أوكد من قوله: " ما أتاني أحد"، ذلك لزيادة "من" التي أفادت معنى التوكيد. كما ذكر سيبويه صورة أخرى للاتساع، وهي إخراج الكلام على غير مقتضى الظاهر الذي يكون في أساليب مختلفة، كالتوكيد باستفهام، ومنه قوله تعالى: (أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ)(التين:8).

---

[1]– المصدر السابق، ص 212.

وقد استطاع سيبويه أن يكشف عن معارفه النحوية الواسعة، وذوقه الفني الرفيع، من خلال وقفاته عند تحليل صور من المجاز العقلي، على نحو ما في قوله تعالى:(بل مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ)(سبأ:33)، فيرى أن تقدير الكلام:" مكرك في الليل والنهار"[1]، إلاّ أنّ المصدر (مكر) أضيف إلى الليل والنهار بدلا من إضافته إلى الفاعل الحقيقي(الإنسان).

وتعدّ صور البيان أيضا من القضايا التي حظيت باهتمام سيبويه، وعلى رأسها فنّ التشبيه الذي كثيرا ما كان ينسب آراءه فيه إلى أستاذه الخليل بن أحمد، وقد اعتمد في تحليل صوره على التفسير اللغوي في إطار الإعراب، فذكر بعض أدواته مثل الكاف وكأن، من غير إشارة منه إلى الأثر الفني للتشبيه. وممّا ذكره من أراء الخليل قوله: "وزعم الخليل – رحمه الله- أنّه يجوز أن يقول الرجل: هذا رجل أخو زيد، إذا أراد أن يشبهه بأخي زيد وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلاّ في مواضع الاضطرار"[2].

ممّا لا شكّ فيه أنّ من يتتبّع ما ذكره سيبويه من صور المجاز في (كتابه)، سرعان ما يخلُص إلى أنّ الرجل كان يدرك تماما أنّ القواعد النحوية ليست مجرّد قوانين صماء، إنّما تتفاعل- من خلال وظائفها- مع دلالات الكلام على نحو مستمرّ، وعلى هذا الأساس ذاته عوّل صاحب الكتاب في تحليل أساليب اللغة، حتى قال النحوي الكوفي أبو العباس ثعلب(ت 293هـ) في شأنه: "إنّما لحق سيبويه الغلط، لأنّه حمل كلام العرب على المعاني وخلى عن الألفاظ"[3].

و(الكتاب) – على ما في بعض عباراته من غموض- يكشف عن الإسهام المبكّر لصاحبه في الإعلان عن صلة النحو بالدلالة، بل صلته بقضايا البلاغة وعلى رأسها المجاز. وكان ذلك من خلال نظراته المبدعة.

2/ عند أبي عبيدة"[4]:

---

[1]- سيبويه، الكتاب، ج1، ص 212.

[2]- المصدر نفسه، ص361.

[3]- الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 131.

[4]- قال الجاحظ في شأنه:" لم يكن في الأرض خارجي ولا جماعي أبصر بجميع العلوم منه". ينظر ياقوت الحموي معجم الأدباء، ج5، ص509، وابن النديم، الفهرست ص 175

لقد اشتهر أبو عبيدة بدراساته الخاصة بالقرآن الكريم، ومنها كتابه (مجاز القرآن) وهو الكتاب الذي لا بدّ من الإشارة إلى نقطتين تتعلقان به، إحداهما أنّه يعدّ الدراسة الأولى التي كان موضوعها لغة القرآن الكريم، كما يمكن عدّه أوّل تفسير وصل إلينا ولم تعبث به يد الضياع، وقد كان وما زال من المصادر التي أفاد منها كثير من أصحاب الدراسات اللغوية والأدبية التي تلته. أما النقطة الثانية فهي أنّه أوّل كتاب تضمّن لفظ "المجاز"، وإن لم يكن استعماله فيه بمعنى نقيض للحقيقة، إنّما كان بمعنى عامّ دار حول أساليب العرب وطرق تعبيرهم. ويذكر شوقي ضيف أنّ ممن تنبهوا لذلك من القدامى ابن تيمية إذ يقول: "أوّل من عُرف أنّه تكلّم بلفظ المجاز أبو عبيدة بن معمّر المثنّى في كتابه: (مجاز القرآن)، ولكن لم يَعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، إنّما عنى بمجاز الآية ما يعبَّر به عن الآية"[1].

لقد ألّف أبو عبيدة كتابه (مجاز القرآن) في زمن احتدم فيه النقاش حول القرآن الكريم ما بين المعارضين للإسلام، المشكّكين في مصدر النص القرآني، من خلال أسئلتهم التي كان غرضها التعجيز والتجريح، وبين حماة الدعوة، المدافعين عن العقيدة بتمام الثقة في أنفسهم، داحضين كل محاولة غير بريئة للنيل منه.

وتروي الدراسات والأبحاث أنّ هذا الصراع هو العامل المباشر الذي أدّى إلى تأليف أبي عبيدة كتابه (مجاز القرآن)، إذ روى الخطيب البغدادي(ت463هـ) في كتابه "تاريخ بغداد" خبرا مُسنَدا إلى أبي عبيدة، متعلقا بتأليف الكتاب وفيه يقول: "أرسل إليّ الفضل بن الربيع (ت208هـ) والي البصرة في الخروج إليه فقدمت عليه – وكنت أُخبِرت عن تجبّره– فأذن لي فدخلت وهو في مجلس له طويل عريض، فيه بساط واحد قد ملأه، وفي صدره فرش عالية لا يُرتقى إليها إلاّ على كرسي، وهو جالس فسلّمت بالوزارة فردّ وضحك إلي واستدناني حتى جلست، ثم سألني وألطفني وبسطني وقال: أنشدني فأنشدته من عيون أشعار أحفظها جاهلية، فقال لي: قد عرفت أكثر هذه وأريد من ملح الشعر، فأنشدته فطرب وضحك وزاد نشاطه، ثم دخل رجل في زيّ الكتّاب له هيئة، فأجلسه إلى جانبي وقال له: أتعرف هذا؟ قال: لا، قال: أبو عبيدة علاّمة أهل البصرة، أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا وقال لي: إني كنت إليك لمشتاقا وقد سئلت عن مسألة أفتأذن لي أن

[1]– شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف بمصر، ط2، ص29.

أعرفك إياها؟ قلت: هات، قال: قال الله تعالى:(طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤوسُ الشَّيَاطِينِ) (الصافات:65)، إنّما يقع الوعد والإيعاد بما قد عُرف وهذا لم يُعرف، فقلت: إنّما كلّم الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس، الطويل:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال.

وهم لم يروا الغول قط، ولكنّه لمّا كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به. فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السائل، واعتقدتُ من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن لمثل هذا وأشباهه، ولما يحتاج إليه من علمه. فلمّا رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سمّيته (المجاز)، وسألت عن الرجل فقيل لي: هو من كتّاب الوزير وجلسائه يقال له إبراهيم بن إسماعيل بن داود الكاتب"[1].

تكشف هذه الحكاية عن الظرف الذي ألّف فيه أبو عبيدة (مجاز القرآن)، وهو الدفاع عن عربية الكتاب المنزّل، من خلال تفسير نصوص متفرّقة من القرآن الكريم، وهي التي رأى أنّها قد تكون محلّ نقاش، إمّا لاستغلاق مدلولها، أو لشيء من الغرابة في أسلوبها. ولعلّ هذا ما جعل عبد الملك بن مروان (ت86هـ) يقول في شأن كتاب "مجاز القرآن": سألت أبا حاتم عن غريب القرآن لأبي عبيدة الذي يقال له المجاز"[2].

ومن الواضح، أنّ محتوى كتاب أبي عبيدة ليس كشفا عن مناحي الجمال البياني في القرآن الكريم، وليس عملا لإثبات إعجازه، إنّما هو تفسير لغوي وشرح لبعض العوارض التي تحدث في التراكيب النحوية، كالتقديم والتأخير والحذف والزيادة وغيرها، مع توكيد كلّ مثال يبدو بما يعادله من كلام العرب لاسيما الشعر، حتى تتأكد صلة الأسلوب القرآني بأساليب العرب. وقد روي عن بعض السلف قولهم: أعربوا القرآن والتمسوا عربيته في الشعر[3]. ويقول أبو عبيدة:" في القرآن ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ومجاز ما حذف، ومجاز ما كُفّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ

[1]- شفيع السيد: البحث البلاغي عند العرب، دار الفكر العربي، ط2 1966، ص 18.

[2]- محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص93

[3]- ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تح: د. حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة ، القاهرة ص 134.

الجميع ووقوع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد...وكلّ هذا جائز قد تكلّموا به"[1].

وفي الكتاب ما يكشف عن التوجّه النحوي لأبي عبيدة، وحرصه على مراعاة ما يسمّيه "تمام القول"، ومن هنا يمثّل تحليله تبسيطا للتراكيب، وتأويلا للتعبير وتقديرا للمحذوف، ففي قوله تعالى: (وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعودُونَ* فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمْ الضَّلالَةُ)(الأعراف:29-30)، يقول أبو عبيدة: "نَصبُهما جميعا على إعمال الفعل فيهما أي: هدى فريقا ثم أشرك الآخر في نصب الأوّل وإن لم يدخل في معناه، والعرب تدخل الآخر المشترك بنصب ما قبله على الجوار، وإن لم يكن في معناه"[2].

ولكن رغم هذا الطابع النحوي للكتاب، أو طابعه اللغوي- على حدّ ما يصفه به عامة المفكرين- فإنّه يتضمّن إشارات جمالية بديعة تعبّر عن تفطّن أبي عبيدة لانقلاب معاني الألفاظ والأساليب بتعدّد الاستعمالات، وهذا الربط الذي نلاحظه بين النحو والمجاز بالمفهوم السائد لدى أبي عبيدة، هو ما جعل نصر حامد أبو زيد يذهب إلى أنّ "النحو بالمعنى الذي عناه المتقدمون، هو الذي عنى مثله أبو عبيدة بالمجاز حينما سمّى كتابه" مجاز القرآن"، وهو طريق العرب في التعبير عن مقاصدهم وأغراضهم، وبيان ما قد يطرأ على الجملة العربية من تقديم أو تأخير أو حذف إلى نحو ذلك"[3].

لقد وظّف أبو عبيدة لفظ المجاز بعيدا عن مفهومه الفني الاصطلاحي الذي حدّده البلاغيون بعده، إذ اتّسع ليشمل اللفظة المفردة وأحوالها، وكلّ ما يطرأ على عناصر التركيب من تغيرات.

---

[1]-أبو عبيدة ، مجاز القرآن ، تح محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، ط2 1970،ص9.

[2]- المصدر السابق ص11

[3]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998، ص100.

1/ مجاز اللفظة المفردة:

من معاني المجاز عند أبي عبيدة بيان المعنى العام الذي تحمله اللفظة المفردة، إذ يرى في لفظة "العقود" من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الّذِينَ أَمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)(المائدة1): أنّ "مجازها: العهود والمواثيق"[1].

ومن وقفاته الأخرى التي تخصّ أحوال اللفظة المفردة ما يتعلّق بصيغتها الصرفية، كإشارته إلى صيغة (مُفعِل) التي قد تأتي على (فعيل)، ومنه قوله تعالى:(حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ) (يونس:97)، يقول أبو عبيدة في لفظ (أليم): "مجازه: المؤلم وهو المُوجع، والعرب تضع فعيل في موضع مفعل"[2]، ونظير هذا لفظة (رجيم) في قوله تعالى: (وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ)(الحجر:17)، يشير أبو عبيدة إلى أنّها بمعنى (مرجوم)، وقد خرجت مخرج قتيل في موضع مقتول[3].

ومن القضايا التي وقف أبو عبيدة عندها في الأسلوب القرآني إمكانية التعبير عن المعنى بالصفة المشبهة بدلا من الفعل، ومن ذلك قوله سبحانه: (حَقِيقٌ عَلَي أَنْ لا أَقُولَ عَلَى اللهِ إِلاّ الْحَقَّ) (الأعراف: 105)، يقول أبو عبيدة: "حقيق عليّ أن لا أقول إلاّ الحق: مجازه: حقّ عليّ لا أقول إلاّ الحقّ"[4]، ويذكر أبو عبيدة من نظير هذا الأسلوب استخدام اسم الفاعل في موضع اسم المفعول، كما في قوله تعالى: (فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)(الأعراف 166)، والمعنى: مخسوئين مبعدين[5]، كما أشار صاحب "مجاز القرآن" إلى إمكان استخدام صيغة فعلية بدلا من صيغة أخرى، من ذلك مثلا قوله تعالى: (قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنّى يُؤْفَكُونَ) (التوبة 30)، يقول: "معنى قاتل: قتلهم الله، وقلّما يوجد

1- أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص145

2- المصدر نفسه ص282.

3- نفسه ص 348.

4- نفسه ص224

5- ينظر المصدر نفسه، ص 231

فَاعَل إلاّ أن يكون العمل من اثنين وقد جاء هذا ونظيره: عافاك الله، والمعنى: أعفاك الله، وهو من الله وحده"[1].

2/ مجاز التركيب:

إن المجاز وفق مدلوله عند أبي عبيدة يتضمن أيضا ما يتعلّق بأحوال اللفظة وهي في التركيب، وقد بدا هذا واضحا من خلال اهتمامه بوجوه الدلالة في اللفظ، ومنها دلالة صيغ المفرد على كلّ من المثنى والجمع، كما هو حال لفظ "جنب" في قوله سبحانه:(وَإِنْ كُنِتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)(المائدة6)، يقول أبو عبيدة:".. والواحد والاثنين والجمع في الذكر والأنثى لفظه واحد، هو جنب وهي جنب وهما جنب، وهم جنب وهنّ جنب"[2].

كما عرض صاحب "مجاز القرآن" لقضية التطابق بين الألفاظ في السياق، ومنها عودة الضمير على المتأخّر من الكلمات المتعاطفة، إلاّ أنّه وقف عند أساليب قرآنية عاد الضمير فيها على اللفظ الأوّل، ومنها قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا) (الجمعة11).

ومن القضايا التي عُني بها أبو عبيدة في كتابه، تعدّي الفعل بحرف الجرّ، كما يتعدّى بنفسه، ومن ذلك قوله تعالى: (وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ) (يونس88)، يقول في الفعل "اشدد على": مجازه كمجاز: اشدد الباب[3]. ونظير هذا الأسلوب في القرآن قوله تعالى: (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضَيعُ عَمَلَ عَامِلِ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرِ أَوْ أُنْثَى)(آل عمران 195)، وهذا عند أبي عبيدة كقول العرب:" استجبتك في معنى استجبت لك"[4]، حيث يتعدّى الفعل بنفسه أو بحرف الجر.

وتُعدّ ظاهرة الحذف من معاني المجاز، وفقا لما يراه أبو عبيدة، وقد توقّف عند كثير من الأساليب القرآنية، محاولا تقدير العناصر المحذوفة من تراكيبها، من ذلك مثلا قوله

---

[1] – المصدر السابق ص 256.

[2] – المصدر نفسه ص 155.

[3] – ينظر المصدر نفسه، ص 281.

[4] – المصدر نفسه ص 112.

تعالى: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ) (المائدة 32)، يشير أبو عبيدة إلى أن مجاز هذه الآية هو:"أو بغير فساد في الأرض"[1]، ونظير هذا قوله تعالى:(وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ)(البقرة 93)، يرى صاحب "مجاز القرآن" أن مجاز هذه الآية هو: أُشربوا في قلوبهم حبّ العجل[2].

ومثلما التفت أبو عبيدة لأسلوب الحذف في القرآن، استوقفته ظاهرة الزيادة فيه أيضا، ومن الشواهد التي ذكرها في هذا الشأن قوله تعالى:(قَالَ مَا مَنَعَكَ ألاّ تَسْجُدَ) (الأعراف12)، يقول إن مجازه: "ما منعك أن تسجد"[3]، ونظير هذا قوله سبحانه: (لئَلاّ يَعْلَمَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَلاّ يَقْدِرُنَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ فَضْلِ اللهِ)(الحديد29)، والمعنى: ليعلم.

ويُعدّ أسلوب الالتفات أيضا من المسائل البلاغية التي وقف عندها أبو عبيدة في كتابه، وقد مثّل له بشواهد مختلفة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ)(يونس22)، وهذا عنده "من مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تُركتْ وحُوّلتْ مخاطبته هذه إلى الغائب"[4].

كما أدرك صاحب (مجاز القرآن) خروج الأساليب عن معانيها الحقيقية إلى أغراض أخرى في النص القرآني، وهذا من المسائل التي شغلت البلاغيين، ومنها قوله تعالى: (أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ)(المائدة 116)، فيرى أبو عبيدة أن الهمزة في هذه الآية ليست في موضع استفهام، إنما "يراد بها النهي عن ذلك ويتهدّد به"[5].

إلاّ أنّ من معاني المجاز عند أبي عبيدة ما هو قريب من معناه الاصطلاحي، إذ أشار إلى بعض أساليب البيان، منها جملة الكنايات التي حاول الكشف عن معانيها كقوله تعالى:(وَلا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا)(النحل94)، يعلّق أبو عبيدة على هذه الآية بما تقوله العرب في سياق الزلل، يقول:" لكلّ مبتلى بعد عافية أو ساقط في ورطة

---

[1] أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص 164

[2] ينظر المصدر نفسه ص 47.

[3] المصدر نفسه ص 211.

[4] – نفسه ص 11.

[5] – نفسه ص 184.

بعد سلامة ونحو ذلك: زلّت قدمه"[1]. ومن أساليب الكناية في القرآن قوله سبحانه: (وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ)(الأعراف149)، يقول أبو عبيدة في تعليقه على هذه الآية: "يقال لكلّ من ندم وعجز عن شيء ونحو ذلك: سقط في يده"[2]. ونظير هذا الأسلوب في القرآن قوله تعالى: (وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ)(الإسراء 29)، ويرى أبو عبيدة أنّ مجازه: "لا تمسك عمّا ينبغي لك أن تبذل من الحقّ"[3].

كما استطاع أبو عبيدة أن يدرك أساليب مجازية أخرى، منها المجاز المرسل الذي أشار إلى بعض علاقاته ومنه قوله سبحانه: (وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا)(الأنعام:6)، فيرى أنّ مجاز السماء في هذه الآية هو مجاز مطر"[4]، وفي هذا كشفٌ مبكّر عمّا تنطوي عليه اللغة من ظاهرة العدول التي يمثّل الأسلوب القرآني أعلى مستوياتها.

ولم يقف أبو عبيدة عند ذكر ما يسمّيه مجاز الألفاظ والعبارات، إنّما حاول التدقيق في تحليل الأساليب، من خلال ما أشار إليه من أدوات اللغة التصويرية كالتشخيص، وقد كشف عن هذا الجانب الفني، في تحليل قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السّمَاءِ وَهِي دُخَانٌ فَقَاَل لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)(فصلت:11) يقول: "هذا مجاز الموات الذي يشبه تقدير فعله بفعل الآدميين"[5]. كما توقّف عند استخدام ضمير العاقل لغير لغير العاقل ومنه قوله عزّ وجلّ: (قَالَتْ نمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنكُمْ)(النمل:18)، يقول: "هذا من الحيوان الذي خرج مخرج الآدميين، والعرب قد تفعل ذلك"[6].

كانت إذًا لأبي عبيدة وقفات عند الفنون المجازية المختلفة ومنها الاستعارة، إلاّ أنّ من يتتبّع طريقته في التحليل يجده أحيانا لا يقف على بيان الفارق الدقيق بين مستويي التعبير الحقيقي والتعبير المجازي، كما أنّه يبدو في غالب الأحيان بعيدا عن مناحي الجمال الفني، إذ لا يتجاوز دوره في التحليل تبسيط التراكيب، غير أنه لا عيب في هذا، لأنّ

[1] – المصدر السابق ص 367.
[2] – المصدر نفسه ص 228.
[3]– نفسه ص 375
[4]– ينظر المصدر نفسه، ص 13
[5]– المصدر نفسه ص 17
[6]– نفسه ص 19

انشغال أبي عبيدة في كتابه كان بيان أن أسلوب القرآن الكريم لم يخرج عن سنن العرب ومعاييرهم في الكلام، مع تميّزه بخصوصيات جعلت منه نصا فريدا من نوعه.

ولهذا السبب الذي سلف ذكره فإنّ كلّ ما يمكن توجيهه إلى أبي عبيدة من نقد لا ينقص من قيمة كتابه، رغم النقاش الذي دار بين كثير من المفكرين حول تصنيفه (مجاز القرآن) أينبغي أن يكون ضمن الدراسات اللغوية أم التفسيرية أم البلاغية[1]، فمن باب الإنصاف الاعتراف بأنّ محتواه مادةً ومنهجًا يبيّن أنّ أبا عبيدة لم يدرك التنوّع في التعبير فحسب، إنّما كشف عن كثير من الألوان البلاغية وأسرارها، لاسيما المجاز، كما كان مدركا أنّ هذه الأساليب مبنية في واقع الأمر على النحو بالدرجة الأولى، وفي هذا كلّه ما يكشف عن تمتّعه بالذكاء والفطنة، وقد بدا ذلك جليا في تخريج النصوص لتأويلها بكلّ جرأة، حتى اتّهمه بعضهم في وقته وبعده بالتفسير بالرأي وانتقده بمرارة[2].

إنّ ما ورد في كتاب (مجاز القرآن) من نهج واضح في التحليل، ومن تمييز ما بين الأساليب اللغوية، مع ربط تنوّعها بالجانب الدلالي، كافٍ للقول إن أبا عبيدة قد وضع تصوُّرا لعلوم البلاغة، ومهّد الطريق لمن جاء بعده من علماء اللغة بشكل عام، والبلاغيين على وجه الخصوص.

3/ عند الفرّاء:[3]

يُعتبر الفرّاء من نحاة القرن الثالث للهجرة، نال شهرته بفضل كتابه (معاني القرآن) الذي يروي أبو العباس ثعلب(ت291هـ) أنّ من أسباب تأليفه أنّ عمر بن بكير كان من أصحاب الفراء، فكتب إليه يقول: إنّ الأمير الحسن بن سهل ربّما سألني عن الشيء بعد

---

[1]– ينظر: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب ، ص 90.

[2]– ينظر: العزّ بن عبد السلام، مجاز القرآن ص 43.

[3]– ينظر لترجمته: الزبيدي طبقات النحويين واللغويين ص 131، وياقوت الحموي، معجم الأدباء ج5، ص 619 وما بعدها، وابن النديم الفهرست ص 105.

27 ينظر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين،ص132

الشيء من القرآن، فلا يحضرني فيه جواب، فإن رأيت أن تجمع لي أصولا أو تجعل في ذلك كتابا أرجع إليه فعلت، فقال الفرّاء لأصحابه: اجتمعوا حتى أملي عليكم كتابا في القرآن[1].

يقول محمد حسين آل ياسين، صاحب كتاب (الدراسات اللغوية عند العرب) في شأن كتاب (معاني القرآن): "اجتمع لإملائه خلقٌ لم يَضبط عددَهم ... ويكفي أن تعلم أنّه كان من بينهم ثمانون قاضيا وأنّ الورّاقين خزّنوه بعد أن تمّ ليتكسّبوا به، فنسخوا كلّ خمس أوراق منه بدرهم"[2]. وفي هذا الكلام ما يكشف عن القيمة العلمية للكتاب، وعن أثره في الدراسات اللغوية والقرآنية.

كان الفرّاء إمام مدرسة الكوفة في عصره، اهتمّ في كتابه (معاني القرآن) باستنباط الأحكام النحوية، واستخراج القوانين اللغوية، إلاّ أنّ أهمية مؤلَّفه تجلَّت في جانبين: أوّلهما طابعه التطبيقي، إذ اتّخذ من آي الذكر الحكيم أساسه الأوّل، ليدلي بآرائه النحوية واللغوية أمّا الجانب الثاني فهو تشعُّب المادة العلمية التي انطوى عليها الكتاب إذ ضمّ – إلى جانب النحو– حديثا عن القراءات القرآنية، وقضايا فقه اللغة والتفسير، حتى غدا أشبه بموسوعة يفيد منها كلُّ مهتمّ بحقل الدراسات اللغوية.

وممّا جعل كتاب (معاني القرآن) يعدّ أصلا من أصول البلاغة العربية، وحلقة مهمّة من حلقات مسارها، أنّ كثيرا من المباحث البلاغية بأقسامها الثلاثة– المعاني، البيان والبديع– قد حظي فيه باهتمام الفرّاء.

ومن مباحث علم المعاني التي عُني بها الفرّاء في كتابه ظاهرة الحذف، فقد أشار إلى أنّها من سنن العرب في كلامهم، إذ من عادتهم الحذف والاكتفاء بما ظهر في أوّل الكلام، ومن الآيات التي تناولها في مقام الحذف قوله تعالى:(وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا)(البقرة:60)، يقول صاحب (معاني القرآن): معناه والله أعلم: فضرب فانفجرت، فحذف بقوله (فانفجرت) أنّه قد ضرب، فاكتفى بالجواب... ومثله في الكلام أن تقول: "أنا الذي أمرتك بالتجارة فاكتسبت الأموال،

[1]– ابن النديم، الفهرست، ص105

[2]– محمد حسين آل ياسين، الدراسات اللغوية عند العرب ، ص 107–108

فالمعنى فتجرت فاكتسبت"[1]. إلاّ أنّ الفرّاء يركّز على وضوح الدلالة ودفع الغموض، من خلال حرصه على تعيين المحذوف وتحديده بقرينة.

وليس من الضروري في نظر الفراء أن تكون القرينة لفظية لتدلّ على المحذوف، إنّما قد تكون معنوية تعين المتلقّي على الفهم، يقول: "ومثله في الكلام أن تقول: "إذا اجتمع السفيه والحليم حمد، تنوي بالحمد الحليم، وإذا رأيت الظالم والمظلوم أَعَنْتَ، وأنت تنوي أعنت المظلوم للمعنى الذي لا يُشكِل"[2].

وحينما يتحدّث الفرّاء عن ظاهرة الحذف، نراه معوّلا على المدخل النحوي، من ذلك ما يرويه عن الكسائي (ت 189هـ) من أنه سمع أعرابيًا رأى الهلال فقال: "الحمد لله ما إهلالك إلاّ إسرارك، يريد: ما بين إهلاك إلى إسرارك، فجعل النصب الذي كان يكون في (بين) في ما بعده إذا سقطت ليعلم أن معنى (بين) مراد"[3].

ومن قضايا علم المعاني التي عُني بها الفرّاء مسألة الفصل والوصل، الذي يُعدّ من صميم النحو، وهو ذو صلة وثيقة بدلالة الكلام. فقد تعمّق فيه متتّبعا مواضعه في آي الذكر الحكيم، فلاحظ أنّ منها ما يأتي تارة على سبيل الاتصال، وتارة أخرى على سبيل الانفصال. وقد حاول أن يصل هذا الاختلاف في الفصل والوصل بدلالات كلام الله تعالى، فخلّف شواهد وتعقيبات، أفاد منها البلاغيون عبر العصور. ومن الآيات التي استوقفته قوله سبحانه :(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ) (ابراهيم:6) وقوله تعالى: (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آَلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ) (البقرة:49)، حيث وردت كلمة (يذبحون) متّصلة بما قبلها في الآية الأولى، ومنفصلة عنه في الثانية، ففسّر الفرّاء هذا الاختلاف بين الآيتين بأنّ "معنى الواو أنّه يمسّهم العذاب غير التذبيح، كأنّه قال: يعذّبونكم بغير الذبح وبالذبح، ومعنى طرح

[1] الفرّاء، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت ط3، 1983، ج1، ص 40 -41.

[2] المصدر نفسه، ص 305.

[3] – نفسه، ص 23.

الواو كأنّه تفسير لصفات العذاب، وإذا كان الخبر من العذاب الثواب مجملا في كلمة ثمّ فسّرته فاجعله بغير واو، وإذا كان أوّله غير آخره فبالواو"[1].

ولم يقف اهتمام الفرّاء بعلم المعاني عند حدود ظاهرتي الحذف، والفصل والوصل، إنّما امتدّ ليحدّثنا عن خروج الأساليب عمّا تفيده في حقيقة اللغة، وهي الظاهرة الأسلوبية التي يُدرجها بعض دارسينا ضمن المجاز، ومنهم الباحث رابح دوب[2] الذي يعدّها من المجاز المرسل، مشيرا إلى أن علاقته الإطلاق والتقييد.

لقد تتبّع الفرّاء أساليب الاستفهام على وجه الخصوص، مبيّنا أن أدواته قد تستعمل في غير مواضعها، فتخرج إلى أغراض أخرى، منها الإنكار والتهديد وغيرهما، ووقف عند آيات مختلفة، محاولا الكشف عن الغرض من الاستفهام فيها، ومن ذلك مثلا قوله تعالى:(وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ)(آل عمران:20)، وغرضه الأمر، وكذلك قوله سبحانه:(كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ)(البقرة:28)، وغرضه التعجب والتوبيخ[3].

كما استوقفت الفراء في الأسلوب القرآني، ظاهرة خروج الفعل عن الزمن الذي يدلّ عليه في حقيقة اللغة، وقد أشار إلى كثرة استعمالها في كلام العرب، ومن الأمثلة التي وقف عندها، وحلّلها بعناية قوله تعالى:(قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللهِ مِنْ قَبْلُ) البقرة:91)، وفي هذه الآية الكريمة عبارة (من قبل)، وهي القرينة التي تدلّ على أنّ الفعل (تقتلون) قد تمّ استعماله في صيغة المضارع، إلاّ أنّه يدلّ على الماضي، ويذكر صاحب"معاني القرآن" مثالا آخر يقول:"...ومثله قول الله تعالى:(وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ) (البقرة :102) ولم يقل ما تلت الشياطين، وذلك عربي كثير في الكلام ... ومثله في الكلام: إذا نظرت في سيرة عمر رحمه الله لم يسئ، والمعنى: لم تجده أساء. فلمّا كان أمر عمر لا يشكّ في مُضيه لم يقع في الوهم أنّه مستقبل فلذلك صلحت من قبل مع قوله:(فلِمَ تقتلون أنبياء الله

---

[1] –عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 143.

[2]– هو باحث جزائري، ينظر كتابه البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997، ص.

[3] – ينظر الفراء، معاني القرآن، ج1، ص23.

من قبل)، وليس الذين خوطبوا بالقتل هم القتلة، إنّما قبل قتل الأنبياء أسلافهم الذين مضوا فتولّوهم على ذلك ورضوا به فنسب القتل إليهم"[1].

أمّا ظاهرة التقديم والتأخير، فرغم أنّها تعدّ من المباحث المهمّة في علم المعاني، وقد حظيت باهتمام دارسي الأسلوب القرآني، إلاّ أنّ الفرّاء لم يعن بها حقّ العناية في كتابه (معاني القرآن)، ولم يضف إليها شيئا عمّا جاء به سيبويه، مع أنّها من صميم النحو الذي يعدّ مجال اهتمامه الأول. فلم يدرس هذه الظاهرة اللغوية لغرض الكشف عن أسرارها البلاغية، إنّما اكتفى بالإشارة إلى بعض مواضعها في القرآن الكريم، ومنها قوله سبحانه: (فَلا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) (التوبة:55)، فيرى الفرّاء أن معنى هذه الآية: لا تعجبك أموالهم ولا أولادهم في الحياة الدنيا، إنّما هي ليعذبهم بها يوم القيامة[2].

وقد عرض الفرّاء لمباحث البيان، ومنها مبحث التشبيه الذي تناوله على نحو يكشف عن داريته بمعالم هذا الفن البياني، خلافا لما يذهب إليه الباحث عبد القادر حسين، حين يعلن أنّ صاحب (معاني القرآن) كان باهت الشخصية إذا ما قورن بأبي عبيدة وسيبويه، لأنّهما لمسا ألوانا من التشبيه لم يعرفها هو.[3]

فالفرّاء يميّز في كتابه بين تشبيه الأسماء أو الأعيان – على حدّ التسمية التي ذكرها – من جهة، وتشبيه الأفعال من جهة أخرى، ويرى أنّ للأول– تشبيه الأسماء– شرطا نحويا، هو المطابقة بين المشبّه والمشبّه به في الإفراد والجمع، أمّا إذا لم تكن في الصورة مطابقة بينهما، فإنّ التشبيه للأفعال لا للأعيان، كما في قوله تعالى:(مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا)(البقرة::17)، حيث يرى الفرّاء أنّ المثل قد ضُرب للفعل لا لأعيان الرجال، فكان تشبيه النفاق باستيقاد النار[4]. وقد عوّل الفرّاء في تحليل فنّ التشبيه على ربطه بالعلاقات التركيبية

---

[1] – المصدر السابق، ص61.

[2]– المصدر نفسه، ص242.

[3] – عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 153.

[4] – ينظر الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 15.

وما لها من أثر على الدلالة، ومن ثمّ تتّضح لقارئ "معاني القرآن" معرفة الفراء العميقة بأسرار النحو[1].

ومن صور التشبيه التي وقف عندها في القرآن الكريم، وكشَفَ عن سرّها الفنّي قوله تعالى: (فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ)(الرحمان:37)، يقول الفرّاء: "أراد بالوردة الغرس، والوردة تكون في الربيع إلى الصفرة أميل، فإذا اشتدّ البرد كانت وردة حمراء، فإذا كان بعد ذلك كانت وردة إلى الغبرة أميل، فشبّه تلوّن السماء بتلوّن الوردة، وشبّهت الوردة في اختلاف ألوانها بالدهن واختلاف ألوانه[2]، وفي هذا التحليل الدقيق للصورة التي في الآية الكريمة ما يثبت أنّ أركان التشبيه كانت واضحة في ذهن الفراء.

أما الكناية فهي من فنون البيان التي عرفها المشتغلون الأوائل بالأسلوب القرآني، ومنهم الفرّاء الذي يبدو مدلولها عنده مرتبطا بالدلالة العادية للفظة، فهي في نظره من "كنّ وأكنّ"، بمعنى الصيانة والإخفاء، وعنه نقل ابن قتيبة هذا المفهوم إذ يقول"وأكننت الشيء إذا سترته، قال عز وجل: (أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ) (البقرة: 235)، وكننت الشيء: صنته، قال تعالى:(كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ)(الصافّات:49)، وبعضهم يجعله كننته وأكننته بمعنى[3]" في إشارة إلى الفرّاء.

فمن عادة العرب في كلامهم أن يكنّوا عن الشيء إذا أرادوا إخفاءه، وعلى هذا الأساس أدرج الفرّاء مسألة الضمائر ضمن الكناية، حينما فسّر قوله سبحانه:(فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخَوَانُكُمْ فِي الدِّينِ)(التوبة:11)، على أساس أن يكون التقدير:هم إخوانكم في الدين[4].

إلاّ أنّ الفرّاء كان يدرك المعنى الحقيقي للكناية أحيانا، كما هو الشأن في إشارته إلى أنّ لفظ "الجلود" في قوله تعالى: (حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (فصّلت:20)، إنّما كناية عن الذكر، ونظير هذا الأسلوب كثير

[1] – عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 131.
[2] – ينظر الفراء، معاني القرآن، ج1 ص 103.
[3] – ابن قتيبة، أدب الكاتب، شرح الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1988، ص233.
[4]– ينظر الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 425.

في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى:(أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ)(النساء:43)، وهو كناية عن خلوة الرجل إذا أراد الحاجة.

ويعدّ المجاز من المباحث البلاغية التي وقف عندها الفراء في (معاني القرآن)، ولم يختلف عن سيبويه في توظيف مصطلح (الاتساع) في اللغة، للدلالة على المجاز، باعتباره من سنن العرب في كلامهم، إلاّ أنّه يمكن القول إن الفرّاء أوغل من سيبويه ومن أبي عبيدة أيضا في مباحث المجاز، وهو أكثر حرصًا منهما على وظيفة الإبلاغ، من خلال تركيزه على ضرورة العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي. وقد استطاع بحسّه وذوقه الفنّيين أن يكتشف سرّ المجاز المفرد، وأن يميّزه عن المجاز المركّب أو المجاز الإسنادي.

لقد استوقفت الفراء صور من فنّ الاستعارة في القرآن الكريم، فعرض لتحليل بعضها، على نحو يكشف عن درايته بالأساليب التي تقوم على استعارة اللفظ لاستعماله في غير ما وُضع له في أصل اللغة. ومن الاستعارات القرآنية التي وقف عندها قوله تعالى:(فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُبِينٍ)(الحجر:79)، مبيّنا أن الطريق يُؤم ويُتبع[1]، ومن ثمّ كان التعبير عنه بلفظ الإمام.

كما عرض لما يسمّى في اصطلاح البلاغيين (المجاز العقلي)، ممّا يبيّن أنّ هذا اللّون من الأسلوب لم يكتشفه عبد القاهر الجرجاني كما هو سائد في اعتقاد كثير من باحثينا، إنّما أشار إليه من سبقوه ومنهم الفرّاء الذي وقف عند كثير من الآيات ليبيّن أنّ من عادة العرب في بيانها أن تسند الفعل إلى غير فاعله الحقيقي، ومن ذلك قوله تعالى: (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِين)(البقرة:16)، يبيّن صاحب (معاني القرآن) أنّ الفعل(ربح) قد أُسند إلى التجارة، إنّما يربح الرجل التاجر، ونظير هذا قوله سبحانه: (طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ فَإِذَا عَزَمَ الأَمْرُ فَلَو صَدَقُوا اللهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ)(محمد:21)، ويشير الفرّاء إلى أنّ العزيمة للرجال[2]، إلاّ أنّها أُسندت في هذه الآية إلى لفظ (الأمر)، وهذا من أساليب العرب في كلامهم.

---

[1]– ينظر المصدر السابق، ج2، ص91.

[2] – ينظر المصدر نفسه، ج1، ص15.

ويميل صاحب (معاني القرآن)، إلى التحليل النحوي لصور المجاز العقلي، من خلال إشارته إلى العلاقات التركيبية وما يطرأ عليها من تغيّرٍ، يقول في قوله تعالى: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) (سبأ: 33):" المكر ليس لليل ولا للنهار، إنّما المعنى: بل مكركم بالليل والنهار. وقد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل والنهار، ليكون كالفعليْن، لأنّ العرب تقول: نهارك صائم، وليلك نائم، ثمّ تضيف الفعل إلى الليل والنهار، وهو في المعنى للآدميين كما تقول: نام ليلك وعزم الأمر، إنّما عزم القوم، فهذا ما يعرف معناه فتتّسع به العرب"[1].

وقد ركّز الفرّاء في تحليل صور المجاز العقلي على ظاهرتي الحذف والزيادة، من ذلك مجاز الحروف، ويرى عبد القادر حسين[2] أن كتاب (معاني القرآن) خالٍ من دلالة الزيادة في الحروف، وهذا حكم جانب الصواب في واقع الأمر، لأنّ الفرّاء أشار إلى معنى التعجّب مثلا في تحليل قوله عز وجل:(أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ) (البقرة:258)، يقول الفرّاء:"وإدخال العرب (إلى) في هذا الموضع على جهة التعجّب، كما تقول للرجل: أما ترى إلى هذا، والمعنى والله أعلم، رأيت مثل هذا أو رأيت هكذا"[3].

ومن أساليب المجاز التي استوقفت الفرّاء ما يسمّيه البلاغيون (المجاز المرسل)، فقد وقف عند كثير من مواضعه في القرآن الكريم، متحدّثا عن صور التجوّز فيها، من غير أن يسمّي ذلك بمصطلح خاص، وممّا ذكره في هذا الشأن قوله تعالى:(يَتْلُونَ آَيَاتِ اللهِ آَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ)(آل عمران: 113)، يقول صاحب (معاني القرآن): السجود في هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود، لأنّ التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع"[4].

وقد عرض الفرّاء للون آخر من المجاز من عادة العرب استعماله لغرض الاستخفاف، وهو الأمر الذي أشار إليه ابن قتيبة تحت اسم مجاز المقلوب[5]، ومنه قوله تعالى: (ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ)(الحاقة:32)، يقول صاحب "معاني

---

[1] – المصدر السابق، ج2، ص 263.

[2] – عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 135.

[3] – الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 170.

[4] – المصدر نفسه ص 231.

[5]– ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، إعداد ودراسة عمر محمد سعيد عبد العزيز، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط1، 1989، ص120.

القرآن": "والمعنى: ثم اسلكوا فيه سلسلة، ولكن العرب تقول: أدخلت رأسي في القلنسوة وأدخلتها في رأسي... الخاتم لا يدخل في يدي واليد هي التي تدخل فيه، قال عبد الله محمد ابن الجهم، والخفّ مثل ذلك فاستجازوا ذلك، لأنّ معناه لا يشكل على أحد فاستخفّوا من ذلك ما جرى على ألسنتهم"[1].

وممّا عرض له الفرّاء من المحسّنات المعنوية، ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح (المشاكلة)، وقد عدّها المتأخّرون منهم قسما من أقسام المجاز[2]، مثّل لها الفرّاء بأمثلة كثيرة، منها قوله تعالى:(فَلا عُدْوَانَ إلاّ عَلَى الظَّالِمِينَ)(البقرة:193)، فيرى أنّ العدوان في هذه الآية "... ليس بعدوان في المعنى، إنّما هو لفظ مثل سبق قبله، ألا ترى أنّه قال: (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ)(البقرة:194)، فالعدوان من المشركين في اللفظ ظلمٌ في المعنى، والعدوان الذي أباحه الله وأمر به المسلمين، إنّما هو قصاص. فلا يكون القصاص ظلمًا وإن كان اللفظ واحدا. ومثله قول الله تبارك وتعالى: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا)(الشورى:40)، وليس من الله على مثل معناها من المسيء لأنّها جزاء"[3].

كانت هذه نماذج من وقفات الفرّاء مع ما اعتبره من مجاز اللغة في القرآن الكريم، وقد كشف من خلالها عن كثير من خبرته بأساليب اللغة، وعن ذوقه الفني السليم، لكن رغم هذا، ورغم المنزلة العليا التي كان يحتلّها بين النحاة واللغويين، إذ "كان يضرب بعرق في كلّ علم من العلوم المختلفة"[4]، لم ينج من انتقادات بعض المفكرين، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر حمادي صمود الذي يذهب إلى حدّ القول إنّ من يدرس كتاب "معاني القرآن" ينتهي إلى أن الفرّاء – زيادة على أنّه لم ينصّ على المصطلح– لا يتجاوز ... الانتباه إلى "النقل" والمجاز، وهو كغيره " يحمل الوجه عندما يعجز عن التخريج على أساليب العرب"[5]. وفي

---

[1]– الفراء، معاني القرآن، ج1، ص 182.

[2]– ينظر مثلا أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، 1990، ص62.

[3] – الفراء معاني القرآن، ص116–117.

[4] – عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 131.

[5]– حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب ، ص127.

هذا الحكم شيء من الحِدّة، لأنّ الفرّاء من العلماء الذين ثبت فضلهم على كلّ من علمي التفسير والبلاغة العربية على حدّ سواء، من خلال عنايته بالكشف عن معاني النص القرآني، ولا أدلّ على ذلك من تسمية مؤلّفه بـ (معاني القرآن)، وقيام نظرته إلى المجاز من جانب آخر على أساس ربط العلاقات التركيبية بالتغيّرات التي تطرأ عليها من حيث الدلالة، فقد كان –كما قيل عنه– يرى الصحّة في المسائل التي يوافق إعرابها معناها، ومعناها إعرابها، وعلى هذا الأمر بنيت فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني، كما سيتّضح الأمر خلال الفصل الثالث من هذا البحث.

4/ عند **ابن قتيبة[1]:**

هو واحد من أعلام القرن الثالث الهجري، قامت ثقافته على القرآن والحديث، ألّف في مجالات معرفية مختلفة منها اللغة، القرآن، الحديث، التفسير وغيرها. أمّا من ناحية التوجّه الديني فقد كان من أعلام المذهب السني، بل" كان لأهل السنة بمنزلة الجاحظ بالنسبة إلى المعتزلة"[2].

يشير بعض الباحثين إلى أنّ هناك من اتّهم ابن قتيبة بالكرامية، وهم غلاة المشبهة الذين يذهبون إلى التجسيم والتشبيه، ويعود سبب هذه التهمة إلى وقوف ابن قتيبة عند ظاهر بعض الآيات القرآنية التي تتضمّن تشبيه الذات الإلهية[3].

لقد اشتهر ابن قتيبة بدفاعه عن القرآن وعن إعجاز بلاغته، فساهم في كم أفواه الطاعنين فيه، وكان ذلك من خلال كثير من مؤلفاته، لاسيما (تأويل مشكل القرآن) وهو مؤلَّف ذو صلة بحقل البلاغة. ويبدو أنّ تأليف هذا الكتاب كان لغرض الردّ على بعض الرافضين للمجاز، ظنا منهم أنّه نوع من الكذب لا يليق بالقرآن، يقول: "ولو كان المجاز كذبا... لكان أكثر كلامنا فاسدا لأنّا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، ولو قلنا للمنكر لقوله

[1]– ينظر لترجمته: الزبيدي ، طبقات النحويين واللغويين ، ص 183، ابن النديم ، الفهرست، ص 124.

[2]– عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ص173.

[3]– ينظر حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 335، وينظر أيضا عبد القادر حسين ، اثر النحاة في البحث البلاغي ،ص 173

(جدار يريد أن ينقض)، كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار ورأيت جدار ماذا؟ لم يجد بدّا من أن يقول: جدار يهم أن ينقض أو يكاد ينقض... وأيّا ما قال فقد جعله فاعلا"[1].

لقد اعتبر ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكلة القرآن) كل مباحث البلاغة من المجاز الذي يعني في نظره: طرق الكلام ومآخذه، يقول: "وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارات، والتمثيل والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والكناية والإفصاح، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع مخاطبة الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، وقصد الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص"[2].

وفي عرْض ابن قتيبة لهذه الوجوه البلاغية، كشف عن تطوّرٍ حصل في الدرس البلاغي عند العرب، إذ لم يعد الهدف من دراسة الأسلوب القرآني مجرّد وضع اليد على ما فيه من ملاحظات بلاغية، إنّما أخذت رغبة الوقوف على وجوه الإعجاز تحدو علماء اللغة، لإدراكهم أنّ ذلك هو السبيل الوحيد لردّ الشّبه والمطاعن التي كانت تطال الإسلام والمسلمين، إلاّ أنّ ابن قتيبة تأثّر في كتابه بسابقيه، لاسيما أبو عبيدة والفراء.

فقد تأثّر بالأوّل في سعة مفهوم المجاز الذي يشمل–عنده– طرق الكلام وأساليب اللغة كما سلف الذكر، رغم أنّ (تأويل مشكل القرآن) كان تأليفه لإثبات المجاز القرآني تحديدا.

أمّا تأثّره بالثاني فقد بدا في عودته إلى آرائه – في تخريج بعض المسائل النحوية– ومن ذلك مثلا تعليقه على قوله تعالى: (وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ)(البقرة:177)، يقول ابن قتيبة:" واعتلّ أصحاب النحو للعرف فقال بعضهم هو

[1]– ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، تح السيد احمد صقر ، دار الكتب المصرية ، سنة 1945، ص89
[2]– المصدر نفسه، ص 15

نصب على المدح، والعرب تنصب على المدح والذمّ كأنّهم ينوون إفراد الممدوح بمدح مجدد غير متّبع لأوّل الكلام، كذلك قال الفراء"[1].

مباحث البلاغة عند ابن قتيبة:

1.4 التشبيه:

لقد حظي كلّ مبحث من مباحث البلاغة بباب خاص به في كتاب (تأويل مشكل القرآن) إلاّ فنّ التشبيه، رغم أنّه ركن مكين من أركان علم البيان. ومن الباحثين[2] من يُرجع هذه القضية إلى خطورة التشبيه وأهميته في المسألة الكلامية المتعلقة بالصفات، فيرى أنّ ابن قتيبة كان قاصدا أن يخصّه بكتاب كامل، فصنّف فيه مؤلَّفه(اختلاف اللفظ والمعنى والردّ على الجهمية والمشبِّهة).

إلاّ أنّ صاحب (تأويل مشكل القرآن) لم يغفل الحديث عن التشبيه في مؤلفاته الأخرى، فقد عرض لكثير من صوره في كتاب (الشعر والشعراء)، كما اهتمّ بجانب الإبداع في صوره، كإشارته إلى لبيد بن ربيعة إذ يقول: "ولبيد أوّل من شبّه الأباريق بالبط، فأخذ ذلك منه، قال يذكر الخمرة، الطويل:

تضمن بيضا كالإوز ظروفها   إذا أتاقوا أعناقها والحوا صلا"[3]

ويقول في موضع أخر:" ومن جيّد التشبيه قول الشاعر في إعراض المرأة، الطويل:

فصدت كأنّ الشمس تحت قناعها   بدا حاجب منها وضنّت بحاجب"[4]

كما أشار ابن قتيبة في أكثر من موضع من (تأويل مشكل القرآن) إلى تشبيهات قرآنية، منوِّهًا بأهميتها، مبيّنا السمات العامة لصورها، من ذلك مثلا تعليقه على قوله تعالى:

---

[1]- المصدر السابق ص 81.

[2]- منهم على سبيل المثال أحمد جمال العمري، في كتابه: المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص60

[3]- أتأقوا: ماؤوا، ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة ، 2002،ج1 ص 276

[4]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص300.

(إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ)(المرسلات 32، 33) إذ يقول: "ووقع تشبيه الشرر بالقصر في مقاديره، ثمّ شبّه في لونه بالجمالة الصفر، وهي السود والعرب تسمّي السود من الإبل صفراء... والشيء إذا تطاير فسقط، وفيه بقية من لون النار أشبه شيء بالإبل السود، لما يشوبها من الصفرة[1].

2.4 المجاز:

لقد دافع ابن قتيبة عن المجاز القرآني دفاعا مستميتا، واقفا في وجه من عارضوا وجوده من الظاهرية، بحجّة أن المجاز أخو الكذب، مستدلّين على صحّة رأيهم بنصوص من القرآن منها قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرِيَةَ الْتِي كُنَّا فَيِهَا)(يوسف 82)، والقرية لا تُسأل.

إلاّ أنّ موقف ابن قتيبة من مجاز القرآن، لم يكن موقفا كلاميا، كما كان شأن غلاة المعتزلة، وقد أشار هو إلى غلطهم حين قال:" وذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنّه ليس قولا ولا كلاما على الحقيقة، إنّما هو إيجاد للمعاني، وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز"[2].

وممّا يتّضح من كلام ابن قتيبة حول المجاز أن مفهومه عنده قائم على أنّه قسيم الحقيقة، ولا يعني مجرد تفسير، كما كان عند أبي عبيدة، وانطلاقا من هذا المفهوم الجديد للمجاز، عرض ابن قتيبة لبلاغة الخطاب القرآني بالدراسة والتحليل.

3.4 الاستعارة:

يعدّ فنّ الاستعارة من مباحث البلاغة التي أولاها ابن قتيبة عناية خاصة، وقد علّل ذلك بإشارته إلى أنّ أكثر المجاز إنّما يقع في هذا الفنّ[3]، إلاّ أنّ مفهوم الاستعارة عنده يبدو واسعا، إذ يمتدّ ليشمل الكناية والمجاز المرسل، ومن أساليب الاستعارة التي استوقفته قوله تعالى: (فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ)(الدخان:29)، يشير ابن قتيبة في تفسير هذه الآية إلى أنّ العرب إذا أرادت تعظيم مهلك رجل ذي شأن عظيم ومكان رفيع

---

[1]- المصدر السابق ، ص254

[2]- المصدر نفسه، ص 78.

[3]- نفسه، ص101.

فإنّها تقول:" أظلمت الشمس له وكسف القمر لفقده وبكته الريح والبرق والسماء والأرض"[1]، وفي هذه الأساليب استعارات معبرة عن الحزن.

ومن الكنايات التي عدّها ابن قتيبة استعارة قوله سبحانه: (وَلَكِنْ لا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا) (البقرة:235)، وهي كناية عن النكاح، إلاّ أنّ ابن قتيبة يقول في شأنها: "السرّ: النكاح، لأنّ النكاح يكون سرّا ولا يظهر فاستعير له السرّ"[2]، ونظير هذا قول العرب: جعلت كلام فلان دبر أذني، إذا أعرض عنه[3]، وربّما لم يذكر ابن قتيبة فنّ الكناية بمفهومها الاصطلاحي في كتاب (تأويل مشكل القرآن)، لأنّه اكتفى بما ذكره من صورها تحت اسم الاستعارة وفي بابها.

ومن وجوه الاستعارة التي تناولها ابن قتيبة في القرآن الكريم ما يسمّى استعارة الحروف، وقد خصّ هذه المسألة بباب في كتاب" أدب الكاتب" سمّاه: باب دخول بعض الصفات مكان بعض، عرض فيه لاستعمال الحرف في موضع حرف آخر، من ذلك قول العرب: لا يدخل الخاتم في إصبعي، والمعنى على إصبعي، ومنه قوله تعالى: (وَلأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ) (طه:71)، يقول ابن قتيبة: أي على جذوع النخل، قال الشاعر، الطويل:

هم صلبوا العبدي في جذع نخلة   فلا عطست شيبان إلاّ بأجدعا[4]

ومن استعارة الحروف أيضا استعمال الباء في موضع(عن)، يقول ابن قتيبة: "إنّما تأتي الباء بمعنى (عن) بعد السؤال، قال الله عز وجل: (فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا)(الفرقان:59)، أي عنه، ويقال أتينا فلانا نسأل به أي عنه"[5].

وقد كان للمجاز المرسل عند ابن قتيبة حكم الكناية ذاتها، إذ أشار إلى كثرته في كلام العرب، كتسميتهم كلّ ما علاهم سماء، وتسمية سقف البيت سماء والسحاب سماء، مستشهدا بقوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا)(ق9)، والمعنى: من السحاب"[1].

---

[1]- المصدر السابق ص 127

[2]. ينظر عبد القادر حسين ، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص184

[3]- ينظر ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص 251

[4]- المصدر نفسه، ص 331

[5]- نفسه، ص 333.

كما وقف ابن قتيبة عند كثير من صور التشبيه في القرآن الكريم بالدراسة والتحليل، مبيّنا العلاقة بين طرفيه، إلاّ أنّه عدّ تلك الصور من فنّ الاستعارة كذلك.

فرغم إفادة الرجل ممن ألفوا كتبا من قبل في بلاغة القرآن الكريم، إلاّ أنّه لم يكن يميّز بوضوح أحيانا ما بين أبواب البلاغة التي يعرض لها بالدراسة، كما هو الحال في الاستعارة والمجاز المرسل، وها هو يقول:" ومن الاستعارة (وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)(آل عمران:107)، يعني جنّته سماها رحمة لأنّ دخولهم إياها كان برحمته"[2]. وهذا يعني أنّ في الصورة مجازا مرسلا، علاقته السببية، على اعتبار أن العلاقة بين الرحمة والجنّة ليست المشابهة، إنّما كانت رحمة الله تعالى سببا في دخولهم الجنّة، كما يمكن اعتبار العلاقة المجازية محلية، لأنّ الرحمة ممّا يوجد بالجنّة، وقد عبر تعالى عن المحل "الجنة" بالحالّ "الرحمة"، وفي كلتا الحالتين ينتفي احتمال الاستعارة. أما في قوله تعالى: (الذين ابيضّت وجوههم) فكناية عن الصالحين من عباد الله تعالى، وهي كناية عن موضوف.

وإلى جانب المثال السابق، ذكر ابن قتيبة عبارة أخرى تتضمّن مجازا مرسلا يقول: "ومن الاستعارة: اللسان موضع القول لأنّ القول يكون به، قال عزّ وجلّ حكاية عن إبراهيم عليه السلام:(وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ)(الشعراء:84) أي ذكرا حسنا"[3]، وفي هذا مجاز مرسل علاقته الآلية، حيث عبّر تعالى عن الذكر الحسن بآلته وهي اللسان.

يبدو لمن يتتبّع الصور التي حلّلها ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن) أنّ لفظ الاستعارة لم يرد إلاّ حيث أشار إلى المجاز المرسل. ولعلّ ما يؤكد هذا هو قوله: "فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا، فيقولون للنبات نوء، لأنّه يكون عن النوء عندهم"،[4] وهذا عينه المجاز المرسل

---

[1]- المصدر السابق، ص69

[2]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 118

[3]- المصدر نفسه ص118

[4]- نفسه، ص108

وفي هذا المقام الخاص بمدى وضوح فكرة الاستعارة لدى ابن قتيبة، يتساءل حمادي صمود: كيف يمكن أن تكون لهذا الرجل صورة واضحة عن الاستعارة وهو لم يذكر في كتابه فنّ التشبيه كلون من ألوان المجاز، وعليه وحده يقوم فنّ الاستعارة كما هو معلوم؟[1].

إلاّ أنّ القضية ليست مدعاة للتساؤل في الواقع، لأنّ عدم تخصيص التشبيه بفصل خاص في كتاب " تأويل مشكل القرآن"، لا يعني تغاضي ابن قتيبة عنه في كلّ مؤلفاته كما سلف الذكر.

ومن القضايا الأسلوبية الأخرى التي استوقفت ابن قتيبة في القرآن الكريم مسألة الإيجاز في اللغة، وقد أطلق عليها اسم "المجاز بالحذف"، ومن الأمثلة التي أشار إليها حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وجعل الفعل له في قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا)(يوسف:82)، والتقدير: سل أهل القرية، وهذا ممّا اصطلحت عليه البلاغة منذ عبد القاهر الجرجاني بالمجاز العقلي أو الحُكمي، حيث ينجم عن الحذف تغيُّر في العلاقات التركيبية بين عناصر الجملة، فنرى في الآية السابقة مثلا، تحوّل لفظ (القرية) من موضع المضاف إليه إلى محلّ المفعول به.

وقد عرض ابن قتيبة لحذف الضمائر أيضا، ومن الأمثلة التي ساقها قوله تعالى: (يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ)(غافر: 15)، والتقدير عنده: لينذركم يوم التلاق، فيتبيّن التحوّل الذي طرأ على العلاقات التركيبية، حيث انتقل لفظ(التلاق) من موضع المضاف إليه إلى المفعول به، كما أشار إلى حذف الحروف، كقوله سبحانه:(لِيُنْذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ) (الكهف:2)، والمعنى: لينذركم ببأس شديد،[2] وفي هذا نرى تحوُّل لفظ (بأس) من موضع الجرّ بالحرف إلى النصب على المفعولية، ونظير هذا الأسلوب قوله تعالى: (إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ)(أل عمران: 175)، يقول ابن قتيبة:" أي يخوّفكم بأوليائه"[3] وبهذا صار الاسم المجرور مفعولا به.

---

[1]– ينظر حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 335.

[2]– ابن قتيبة، أدب الكاتب، ص 348.

[3]– المصدر نفسه، ص348.

وقد أدرك ابن قتيبة أنّ الحذف في المجاز لا يخصّ الكلمة المفردة فحسب، إنّما قد يطال أكثر من ذلك، إذ تُحذف الكلمة والكلمتان كقوله تعالى:(فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ)(آل عمران:106)، والمعنى: فيقال لهم[1]، كما أورد ابن قتيبة لونا آخر من الحذف يسمّيه الاختصار، وهو خاص بحذف جواب القسم، يقول: ومن الاختصار القسم بلا جواب، إذا كان في الكلام بعده ما يدلّ على الجواب، كقوله سبحانه:(وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا* وَالنَّاشِطَاتِ نشْطًا* وِالسَّابِحَاتِ سَبْحًا* فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا*فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا)(النازعات: من 1الى5) ثمّ قال تعالى: (يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ)(النازعات:6)، ولم يأت الجواب لعلم السامع به، إذ كان الدليل عليه فيما تأخّر من القول[2].

ومن الأمثلة الأخرى لأسلوب الاختصار في القرآن الكريم، أن يؤتى بالكلام مبيّنا على أنّ له جوابا، فيحذف الجواب اختصارا لعلم المخاطب به...كقوله تعالى: (وَلَوْلا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللهَ رَؤوفٌ رَحِيمٌ) (النور:20)، يقول ابن قتيبة: "أراد لعذّبكم فحذف"[3].

ويشير صاحب (تأويل مشكل القرآن) في عرضه لبعض ضروب المجاز إلى الأسس التي تقوم عليها، ومنها التشخيص، يقول:" وكانت العرب تسمّي الأرض أُمّا، لأنّها مبتدأ الخلق وإليها مرجعهم ومنها أقواتهم وفيها كفايتهم، قال أمية بن أبي الصلت، الكامل:

والأرض معقلنا وكانت أمّنا   فيها مقابرنا ومنها نولد"[4]

وقد عرض ابن قتيبة لقضايا علم المعاني بالدراسة والتحليل، ومنها المسألة التي خصّها بمصطلح (مخالفة اللفظ لمعناه)، وهو يعني به خروج الأساليب عمّا تدلّ عليه في حقيقة اللغة، يقول: "ومنه أن يأتي الكلام على مذهب الاستفهام وهو تقرير، كقوله سبحانه: (وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ) (المائدة: 116)"[5]، وفي ذات المقام يعرض للأساليب المختلفة التي يخالف ظاهر لفظها

---

[1]- ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن، ص 196
[2]- ينظر المصدر نفسه، ص 152
[3]- المصدر نفسه، ص 145
[4]- نفسه، ص99
[5]- نفسه، ص182

معناه ومنها يقول: "أن يأتي الكلام على لفظ الأمر وهو تهديد، كقوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَهُ بِمَا تَعْمَلونَ بَصِيرٌ)(فصلت:40)"[1].

كما استوقفت ابن قتيبة صور ممّا فيه تقديم وتأخير بين ألفاظ العبارة، وقد أطلق عليها اسم "المجاز المقلوب"، وهو ذاته الذي أشار إليه الفراء[2] يقول ابن قتيبة:" ومن المقلوب أن يقدّم ما يوضّحه التأخير، ويؤخّر ما يوضّحه التقديم، كقوله تعالى: (فَلاَ تَحْسَبنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ)(إبراهيم:47)، أي: مخلف رسله وعده، لأنّ الإخلاف قد يقع بالوعد كما يقع بالرسل... ومنه قوله سبحانه: (بَلِ الإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصيِرَةٌ) (القيامة:14)، أي: بل على الإنسان من نفسه بصيرة، يريد شهادة جوارحه عليه لأنّها منه فأقامه مقامها"[3].

كانت هذه وقفة مع ابن قتيبة وبعض ما بذله من جهود في حقل البلاغة، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ ما ورد في كتابه (تأويل مشكل القرآن)، إذا استثنينا ما فيه من ترتيب المادة البلاغية ونظمها في عقد واحد، لا يكاد يحمل جديدا عمّا ورد في كتب السابقين، ومنهم ابو عبيدة والفرّاء تحديدا، إلاّ أنّ هذه الملاحظة ليس القصد منها التقليل من أهمية هذا الكتاب، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ تأليفه كان لغرض الدفاع عن العقيدة الإسلامية، فكان سيره في اتجاه إثبات عربية القرآن الكريم ومن خلالها مجازية أسلوبه.

5/ عند المبرّد:[4]

كان أبو العباس المبرّد إمام النحاة في عصره، وزعيم مدرسة البصرة، إذ انتهى النحو عنده بعد طبقة النحويين الأوائل كما يقول السيرافي (ت 368هـ). صنّف المبرّد كثيرا من الكتب والرسائل في النحو، لاسيما في نحو سيبويه ومنها: الرد على سيبويه، مسائل الغلط في كتاب سيبويه، معنى سيبويه...[5]، إلاّ أنّ أكثر كتبه اتصالا بمباحث البلاغة هو كتابه

---

[1]- المصدر السابق، ص 185

[2]- الفراء، معاني القرآن، ج1، ص182

[3]- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 120

[4]- لترجمته ينظر ابن النديم ، الفهرست، ص93، وينظر أيضا الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص 101

[5]- عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 197.

"**الكامل**" الذي عرض فيه لكثير من المسائل المتعلّقة بعلمي المعاني والبيان على وجه الخصوص، ويتّضح لمن تأمّل كتاب "الكامل" أنّ المبرّد لم يقصد فيه إلى ترتيب معيّن، إنّما كان همّه منصرفا إلى جمع الأخبار والقصص التي يبيّن من خلالها تصاريف اللغة وأسرار أساليبها.

ومن خلال حديث المبرّد عن ألوان البيان وما لكلّ لون منها من خصائص أسلوبية يتبيّن حرصه الشديد على وظيفة التلقّي، وقد لخّص البلاغة كلّها في إحاطة القول بالمعنى[1] ويعود هذا بلا شكّ إلى كون الرجل من نقّاد عصره، إذ كان يتعامل مع الشعر بالدراسة والتحليل ومن ثمّ أدرك وظيفته.

البلاغة في كتاب (الكامل):

لقد تنوّعت مباحث البلاغة التي عرض لها المبرّد في مؤلفاته، منها ما يتعلّق بعلم المعاني، ومنها ما يتّصل بعلم البيان، وقد استطاع أن يعالج ما تناوله من قضايا على نحو يبيّن خبرته بأساليب اللغة وأسرارها، وإدراكه أهمية النظم وأثره على دلالة الكلام.

1/ علم المعاني:

من مباحث علم المعاني التي عرض لها صاحب (الكامل) بالدراسة قضية التقديم والتأخير، وهي عوارض التركيب اللغوي ذات الصلة المباشرة بالنحو، وقد ناقش فيها رأي سيبويه فقال:" فمن ذلك قوله:

يا أقرع بن حابس يا أقرع   إنّك إذ يصرع أخوك تصرع

أراد سيبويه: إنّك تصرع إن يصرع أخوك وهو عندي على قوله: إن يصرع أخوك فأنت تصرع يا فتى"[2].

---

[1]- ينظر المرجع السابق ص 199

[2]- المبرّد، الكامل، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 1999، ج1، ص 195

وقد بدا المبرّد في كتابه حريصا على تقدّم الفعل على فاعله، إذ يعلّق على قوله تعالى: (قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي)(الإسراء100) بقوله: "المعنى والله أعلم: لو تملكون أنتم، فهذا الذي رفع (أنتم)، ولما أضمر ظهر بعده ما يفسّره، ومثل ذلك: لو ذات سوار لطمتني، أراد: لو لطمتني ذات سوار"[1].

كما عرض أبو العباس لما اصطلح عليه البلاغيون بالمجاز بالحذف، مع تركيزه على مسألة التلقّي إذ يقول: "من كلام العرب الاختصار المفهم... وقد يقع الإيماء إلى الشيء فيغني عند ذوي الألباب عن كشفه"[2].

ويمثّل المبرّد لمسألة الحذف بآي من الذكر الحكيم، منها قوله تعالى: (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعَينَ رَجُلاً)(الأعراف155)، إذ يرى أن التقدير: اختار من قومه، ومنها أيضا قوله سبحانه: (وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ)(المطففين3)، يقول: "المعنى: إذا كالوا لهم أو وزنوا لهم"[3].

ويشير أبو العباس إلى أنّ من عادة العرب أن تحذف الفعل(قال) من الكلام استغناء عنه، وقد جاء ذلك في القرآن الكريم ومنه قوله تعالى:(وَالْمَلاَئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ* سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ)(الرعد: 23، 24)،" أي يقولون"[4].

كما عالج قضية خروج الأساليب عمّا تدلّ عليه في أصل اللغة للدلالة على معنى أخر، كدلالة الاستفهام على معنى التوبيخ في قوله تعالى:(أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ منْ دُونِ اللهِ)(المائدة:116)، يقول أبو العباس: "إنّما هو توبيخ وليس باستفهام، وهو عزّ وجلّ العالم بأنّ عيسى عليه السلام لم يقله"[5].

أمّا المبحث البلاغي الذي لا يُنكَر فضل المبرّد في الكشف عنه، فهو ما يسمّيه رجال البلاغة بأضرب الخبر، فقد تفطّن فيه للفروق الطفيفة في الأساليب، وبيّن أثر كلّ

---

[1]- المصدر السابق، ص339.

[2]- المصدر نفسه، ص86.

[3]- نفسه، ص 82

[4]- نفسه ص447

[5]- نفسه، ص 279

زيادة أو نقص على الدلالة. وممّن شهدوا له بالفضل في ذلك عبد القاهر الجرجاني، إذ ذكر قصّته مع الفيلسوف الكندي التي يقول فيها:" ركب الكندي المتفلسف إلى أبي العباس وقال له: إنّي لأجد في كلام العرب حشوا. فقال أبو العباس: في أيّ موضع وجدت ذلك؟ فقال الكندي: أجد العرب يقولون عبد الله قائم، ثمّ يقولون إنّ عبد الله قائم، ثمّ يقولون إنّ عبد الله لقائم، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ فقولهم: عبد الله قائم، إخبار عن قيامه، وقولهم: إنّ عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل، وقولهم: إنّ عبد الله لقائم، جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني"[1]. أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أهمية هذه القضية الأسلوبية، مبيّنا أنّها السرّ البلاغي الذي تفطّن له المبرّد، مع تعليق منه بالقول: إذا صعب على الكندي الفيلسوف فهمه، فما ظنّنا بعامة الناس، وفي ذلك تنويه بأنّ الأسلوب في الواقع يتأثّر بكلّ زيادة أو نقص فيه، وأنّ النتيجة في كلّ ذلك هي التأثير على الدلالة، يقول عبد القاهر:" واعلم أنّ هاهنا دقائق لو أنّ الكندي استقرى وتصفّح وتتبّع مواقع (إن) ثمّ ألطف النظر وأكثر التدبّر، لعلم علم ضرورة أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل"[2].

وممّا لا شكّ فيه أنّ إدراك المبرّد هذه المسألة الحسّاسة يعدّ خطوة جديدة خطتها البلاغة العربية بميلاد مبحث جديد على يد المبرّد هو مبحث "أضرب الخبر".

2/ علم البيان:

لم يعن المبرّد بمباحث علم المعاني فحسب، إنّما اهتمّ بالبيان أيضا، بل يجمع الدارسون على تسليمه قصب السبق في تنظيم مبحثي التشبيه والكناية.

فقد عني بالتشبيه عناية مفرطة، فصنّفه أقساما هي: الجيّد والحسن والمليح والقبيح، ليصل في الأخير إلى جعله في أربعة أصناف هي: التشبيه المفرط والتشبيه المصيب والتشبيه المعاب والتشبيه البعيد. ولعلّ ما يلفت الانتباه في هذا التصنيف، أنّ المبرّد أقامه على أساس ربط التشبيه بوظيفة التلقي، إذ يشير إلى أنّ العبرة فيه بوجه الشبه الذي يجمع

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت 1978، ص 242

[2]– المصدر نفسه، ص 243

بين طرفيه، (المشبّه والمشبّه به)، يقول: "واعلم أن للتشبيه حدّا، فالأشياء تتشابه من وجوه وتتباين من وجوه، فإنّما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع"[1].

وإذا كان ابن قتيبة لم يعرض للتشبيه في كتابه "تأويل مشكل القرآن" كما سبقت الإشارة، فإنّ المبرّد لم يفته ذلك ولم يغب عن اهتمامه، وهذا ما يؤكّد أنّ البلاغة العربية ليست حلقات مترابطة في ما بينها فحسب، إنّما هي مراحل يكمّل بعضها بعضا.

فالمبرّد يعتبر أنّ الإصابة في التشبيه هي المرجعية السليمة في الحكم على الشعر بالجودة أو بالسوء، وقد قرّر ذلك في قوله: "وأحسن الشعر ما قارب فيه القائل إذا شبّه وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة"[2].

وللمبرّد فضل على البلاغيين العرب في أمر الكناية، فقد استقرأ الشعر العربي، وتوقّف عند صور منها جميلة، وإن هو أحيانا لا يشير إلى جمالها الفنّي، ولا يذكر لفظها، إنّما يكتفي بالإشارة إلى صورتها كما في قول الأخطل، البسيط:

نازعتهم طيب الراح الشمول وقد   صاح الدجاج وحانت وقعة الساري

إذ يقول: "والدجاج هاهنا: الديوك، يريد وقت السحر"[3].

والمتتبّع لصفحات "الكامل" يلاحظ عناية من المبرّد بمبحث الكناية، إذ يقسّمها إلى ثلاثة أضرب: أوّلها لغرض التعمية والتغطية، ويقرنه بالخوف، يقول:

"قال ذو الرمّة، الطويل:

أحبّ المكان القفر من أجل أنني   به أتغنى باسمها غير معجم"[4]

---

[1]- المبرد، الكامل، ص47،48

[2]- المصدر نفسه، ص 90

[3]- نفسه، ص90

[4]- نفسه، ص 215

والضرب الثاني يكون للرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش. قال الله وله المثل الأعلى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ)(البقرة:187)، فهذه كناية عن الجماع.[1]

أمّا الضرب الثالث فهو للتفخيم والتعظيم، ومنه اشتقت الكنية "وهو أن يعظم الرجل أن يدعى باسمه"[2].

غير أنّ في كتاب "الكامل" عرضا لبعض الأساليب التي تكشف عن أنّ قضية الكناية لم تكن واضحة تماما في ذهن المبرّد، إذ لا يميّزها عمّا أطلق عليه البلاغيون اسم "التورية" وهي أن يكون للفظ معنيان، يعتدّ في السياق بمعناها البعيد دون القريب. يقول:

" قال عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة، الرمل:

ليت شعري هل أقولن لرك   بفلاة هم لديـها هجوع

طالما عرستم فاستـقلّوا   حان من نـجم الثريّا طلوع

قوله: حان من نجم الثريّا طلوع كناية، إنّما يريد الثريّا بن علي بن عبد الله بن الحارث ابن أمية الأصغر"[3].

كما اعتنى المبرّد بفن الاستعارة من غير أن يسمّيها باسمها، إذ استوقفته صور منها جميلة، فعمد لشرحها، مبيّنا أهميتها الدلالية، وهو يرى أنّ جودة فنّ البيان إنّما متوقّفة على مدى تخلّص صاحبها من التصنّع والتكلّف، يقول:" وممّا يفصل لتخلّصه من التكلّف، وسلامته من التزيّد، وبعده عن الاستعانة قول أبي حيّة النميري، الطويل:

رمتني وستر الله بيني وبينها   عشيـة آرام الكناس رميم

ألا ربّ يوم لو رمتني رميتها   ولكنّ عهدي بالنضال قديم

يرى الناس أنّي قد سلوت وإنّني   لمرمي أحناء الضلوع سقيم"[4]

---

[1]- المصدر السابق، ص 219

[2]- المصدر نفسه، ص216

[3] - نفسه، ص 174

[4] - نفسه، ص80

ومن القضايا التي اهتمّ المبرّد بتفسيرها والتعليق عليها، استعمال صيغ اللفظ في موضع صيغ أخرى، ويضرب لهذه الظاهرة أمثلة من النص القرآني، منها قوله سبحانه: (فَلَمَّا اسْتَيْأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا) (يوسف: 80)، والمعنى: متناجين[1]......

كما استوقفته ظاهرة الاتساع في استعمال الحروف، ويذكر منها استعمال(لو) في موضع غيرها، كقوله تعالى:(وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)(يوسف:17)، يقول المبرّد: " ف(لو) أصلها في الكلام أن تدلّ على وقوع الشيء لوقوع غيره، تقول: لو جئتني لأعطيتك، ثم تتّسع فتصير في معنى (إن) الواقعة للجزاء، تقول: أنت لا تكرمني ولو أكرمتك، تريد: وإن أكرمتك"[2]

ويمكن للباحث أن يتأكّد من معرفة المبرّد بأسرار الأساليب، من خلال لفته الأنظار للصلة الوثيقة بين النحو والدلالة، حينما يعرض لقضايا البلاغة، خاصة في ما يسمّى المجاز العقلي في اصطلاح البلاغيين، إذ يسلّط الضوء على الحركات الإعرابية مبيّنا أثرها الدلالي. وقد تعدّدت المواضع التي يثبت فيها أبو العباس هذا التفاعل بين النحو والدلالة في مؤلّفاته ومنها قوله:

"قال أبو كبير الهذلي، الكامل:

ممن حملن به وهن عواقد	حبّك النطاق فشبّ غير مهبل
حملت به في ليلة مزءودة	كرها وعقد نطاقها لم يحلل

مزءودة: ذات زؤد وهو الفزع، فمن نصب مزءودة، فإنّما أراد المرأة، ومن خفض فإنّه أراد الليلة، وجعل الليلة ذات فزع لأنّه يفزع فيها"[3].

---

[1]- ينظر المبرّد، الكامل، ص 343

[2]- المصدر نفسه، ص 337

[3]- نفسه، ص 195، الحبك: جمع حباك، وهو ما يشدّ به النطاق، والنطاق : شقة تلبسها المرأة ترسل أعلاها إلى الركبة بعد شدّ وسطها بالحباك، وتدع الأسفل ينجرّ على الأرض، المهبل : الكثير اللحم والمدعو عليه وهو الثكل.

ويذكر نظير هذا الأسلوب من القرآن الكريم وهو قوله تعالى: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) (سبأ:33)، ثم يقول:" والمعنى: بل مكركم في الليل والنهار"[1].

فيتبيّن أنّ مصدر الفعل(مكر)أضيف إلى غير ما هو له – وحكم الإضافة حكم الإسناد– كما يقول النحاة، وقد أخذ المبرّد تعليقه على هذه الآية الكريمة عن الفرّاء.

كانت هذه طائفة من مسائل البلاغة كما عرض لها المبرّد في كتابة (الكامل)، وهي تدلّ على مدى اهتمامه بمبحث المجاز. ولا شكّ في أنّ آراءه في المسائل التي رأيناها، تكفي للقول إنّ له الفضل في تنظيم مبحثين على جانب كبير من الأهمية في حقل البلاغة وهما التشبيه والكناية، إلى جانب كشفه عن مبحث أضرب الخبر لأوّل مرّة، وهذا – فيما يبدو– يكفي الرجل فضلا على رجال البلاغة العرب .

ب/ المجاز في علم الأصول:

عند الإمام الشافعي:

يعدّ الإمام الشافعي[2]رضي الله عنه من أعلام الفكر الإسلامي، كُتب له أن يعيش في زمن شهد كثرة الفتن والانقسامات في أوساط المسلمين، باتّساع رقعة الدولة الإسلامية، فأصبح الناس يجادلون في مسائل دينية، يستدلّون ويعارضون، من غير سند شرعي يعضد آراءهم، ويفاضلون بين فقه الإمام أبي حنيفة وفقه الإمام مالك، في موازنات يبدو عليها كثير من الصنعة والتكلّف.

في ظلّ هذا الجوّ من النزاع، قدِم الشافعي بغداد عام 195هـ، فسطع نجمه وسط العلماء من أهل الفقه والأدب، الأمر الذي أقنع المحدّث عبد الرحمان بن مهدي(ت:198هـ)

---

[1]– المصدر السابق ،ص 195

[2]– هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع(150 . 204هـ)، لمعرفة ترجمته ينظر ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، ص190 وما بعدها.

بأن يطلب منه وضع كتاب له، "فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه وحجّة الإجماع وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة"[1].

واستجابة لهذا النداء في خدمة الدين، ألَّف الإمام الشافعي كتابه (الرسالة)، حيث جمع المسائل الأصولية ورتّبها على قواعد عقلية دينية، هي فهم النصوص الشرعية فكان هذا العمل إقامة لعلم أصول الفقه.

ومعنى أصول الفقه لغة، أن كلمة: أصول مفردها أصل، وأصل الشيء هو ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه. أمّا كلمة الفقه فتعني الفهم، ومنه قوله تعالى:(قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ)(هود:91)، ومعناه: لا نفهم.

أمّا اصطلاحا، فمعنى أصول الفقه حسب الأصوليين هو الطرق المؤدية إلى الأحكام الشرعية وكيفية الاستدلال بها[2].

وحينما حدّد الآمدي طبيعة علم الأصول، أشار إلى أنّه علم يمثّل نقطة تقاطع لثلاثة فروع علمية هي: علم الكلام، وعلم العربية، والأحكام الشرعية، وإذا سلّمنا مع الآمدي بأن مسائل العقيدة من توحيد ونبوّة ووحي هي نقطة الالتقاء بين علم الأصول وعلم الكلام، وأنّ الأحكام هي القاسم المشترك بين علم الأصول والأحكام الشرعية، فليست علوم اللغة – لاسيما النحو والبلاغة – مجرّد طرف من المعادلة، إنّما هي من الأسس التي يقام عليها كلّ من علم الكلام وعلوم الشريعة وأصول الفقه، على اعتبار أنّ حقل البحث فيها هو القرآن الكريم انطلاقا من دراسة لغته.

وقد أدرك الإمام الشافعي رضي الله عنه أنّ المعرفة بأساليب اللغة العربية أمر لا بدّ منه لفهم القرآن الكريم، واستنباط الأحكام الشرعية من نصوصه، وها هو يقول: "لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد يجهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه

---

[1]– محمد إبراهيم الفيومي، الشافعي، الإمام الأديب، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1998،ص23، وينظر أيضا الشافعي، الرسالة تح الشيخ خالد السبع العلمي، والشيخ زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت،ط1 1999 مقدمة المحققين

[2]– أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تح، الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، لبنان ،ج1، ص6.

وتفرّقها"[1]. وبناء على هذه القناعة، وضع الإمام الشافعي أسسا وقوانين لتفسير الخطاب البياني في القرآن الكريم، بداية من تعريف البيان وهو كما يقول: "اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعّبة الفروع"[2].

وقد ميّز صاحب "الرسالة" بين صنفين من البيان القرآني، على أساس الكلام وعلاقته بالدلالة، فالأوّل منهما هو ما أبانه الله تعالى لعباده نصا، وهو لا يحتاج إلى بيان لأنّه ظاهر المعنى، قطعي الدلالة، كما هو الحال في الفرائض من صلاة وزكاة وصوم وحجّ. أمّا البيان الثاني، فهو الذي ورد في القرآن على وجوه، يذكر الإمام منها ما يلي:

- ذكر العام الظاهر وإرادة العام الظاهر، ويستغنى بأوّله عن آخره
- ذكر العام الظاهر، وإرادة العام، ويدخله في الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه.
- ذكر العام الظاهر، وإرادة الخاص، والظاهر الذي يُعرف في سياقه أنّه يراد غير ظاهره[3]

يشير الإمام الشافعي إلى أنّ هذا التنوّع في علاقة الكلام بالدلالة، إنّما يعبّر عن ثراء اللغة العربية التي نزل بها كتاب الله تعالى، وقد نهج أساليب العرب المعهودة في كلامهم، فتضمّن طرائقهم في البيان، حتى يخاطب كلّ قوم بما يفهمون، يقول:" فإنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها اتساع لسانها"[4].

ومن صور الثراء اللغوي في لغة القرآن الكريم ما يتّصل باللفظ، إذ ينطوي على مظاهر مختلفة، يذكر منها الإمام الشافعي ما يسمّى بالترادف والاشتراك اللفظي وهما: "أن تسمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"[5].

---

[1]- الإمام الشافعي، الرسالة ، ص65

[2]- المصدر نفسه، ص 47

[3]- ينظر المصدر نفسه، ص 67

[4]- المصدر نفسه، ص 67

[5]- نفسه، ص 67

وقد نوّه الإمام الشافعي بالنظم وما له من أثر دلالي، مبيّنا أنّ من سنن العرب في كلامها أن: "تبتدئ الشيء من كلامها يبيّن أوّل لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبيّن آخر لفظها منه عن أوّله"[1]، كما تفطّن لأسلوب الكناية وهو أن:" تتكلّم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة"[2]، ويُعدّ هذا الأسلوب في نظر الإمام الشافعي ممّا ينفرد به أهل العلم دون أهل الجهالة[3].

ومراعاة للغرض من تأليف الرسالة، وهو كيفية فهم النص القرآني واستنباط الأحكام الشرعية منه، تركّز اهتمام الإمام الشافعي حول المجاز باعتباره عنوان اتساع العرب في كلامها، مستعرضا صورا من المجاز بالحذف، أوردها تحت اسم: الصنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره، ويذكر منه قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا)(يوسف:82)، ثمّ يعقّب بقوله: إن إخوة يوسف عليه السلام "إنّما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأنّ القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم"[4].

ويلحّ صاحب (الرسالة) في تفسير المجاز على القرينة المتضمّنة في السياق، فيسمّي المجاز في هذه الحالة بالصنف الذي يبيّن سياقه معناه، ومنه قوله تعالى: (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ)(الأعراف:163)، ثمّ يعقّب عليه بقوله:" فابتدأ جلّ ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية حاضرة البحر، فلمّا قال: إذ يعدون في السبت، دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية، لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره"[5].

ولم يستعرض الإمام الشافعي هذه الصور من ظاهرة التجوز في كلام العرب لمجرّد أن يثبت عربية الأسلوب القرآني، على نحو ما فعل معاصروه من أمثال أبي عبيدة والفراء، إنّما كان منه ذلك لوضع الأسس الأولى لعلم أصول الفقه، فقد كانت رسالته نظرية

1- المصدر السابق، ص 67.

2- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه ص74

5- نفسه، ص 73

(أصولية) محورها البيان، باعتباره تفسيرا لطرق التعبير المخصوصة في الخطاب القرآني من جهة، ووسيلة الكشف عن الأحكام الفقهية في النصوص الشرعية من جهة أخرى.

وبناء على قوانين هذه النظرية (الأصولية)، حدّد الإمام الشافعي أصول الفقه وهي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثمّ عرض لقضايا فقهية جوهرية كالناسخ والمنسوخ ومراتب العموم والخصوص، كما تناول الحديث النبوي بالعناية وحسن العرض، إلى جانب شروط الإجماع والقياس.

وقد طرح الإمام الشافعي هذه القضايا الأصولية في كتاب (الرسالة) وفق أسلوب جديد في التأليف الإسلامي، وهو الطرح العلمي القائم على عرض المسائل وتحقيقها على أسس منطقية نظرية، ولهذا يمكن القول إنّ هدف الإمام الشافعي من وضع (الرسالة) لم يكن خدمة الفقه والفقهاء فحسب، بل كان هدفا إصلاحيا هو تخليص الشريعة الإسلامية من كلّ الخلافات التي علقت بها، لبعد الناس عن النهج الموضوعي في طرح القضايا الدينية.

لقد كان الإمام الشافعي من الطائفة التي عرفت الحقّ وتحمّلت مسؤوليته في ظلّ البدع والأهواء، وما عرفته الأمة الإسلامية من انقسام. ويعدّ علم الكلام من الآفات التي تصدّى لها صاحب (الرسالة) بقوة، رافضا خلط الإلحاد بالإيمان، من خلال الخوض في مسائل شائكة لخَلقِ القرآن وصفات الله تعالى، وقد دعا إلى التمييز بين ما يسمّيه علم التوحيد[1]، الذي يبحث في مسائل التوحيد والنبوة، وبين علم الكلام الذي يقترن بالزندقة والتعصّب للآراء التي لا تنتُج إلاّ عن هوى، بعيدا عن طلب الحقّ المنصوص عليه في الكتاب والسنة، وقد قال تعالى: (فَذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إلاّ الضَّلالُ) (يونس:32).

ومن منطلق الدفاع عن الحقّ ومحاربة الانقسام، وفّق الإمام الشافعي بين العقل والنقل، من خلال مذهبه الذي يجمع بين أراء الإمامين أبي حنيفة ومالك بن أنس رضي الله عنهما، بعدما نقد آراء كلّ منهما لا لشيء إلاّ لنصرة الحقّ والدين.

1– ينظر محمد إبراهيم الفيومي، الشافعي الإمام الأديب، ص61

أما الدرس اللغوي وهو مجال اهتمامنا، فقد كانت فيه للشافعي بصمات واضحة المعالم، إذ خطا بالأبحاث البيانية[1]خطوة مهمّة، متّجها بها نحو البناء النظري بعدما كانت مجرّد إشارات وملاحظات.

ج/ المجاز في علم التفسير:

عند الإمام الطبري:[2]

ما من شكّ في أنّ علم التفسير من العلوم الشريفة، لأنّ موضوعه كلام الله تعالى الذي أنزله ليكون دستورا ينظّم حياة البشر، فكان من الواجب قراءة آياته وتدبّرها لفهم معانيها واستخلاص ما فيها من تعاليم جديدة تتلوّن بها حياة الفرد والجماعة.

ومعنى التفسير لغة هو البيان والإظهار، يقال: فسّرت الشيء أفسّره تفسيرا، وفسرته أفسره فسرا، بمعنى أبنته وأظهرته[3]. أمّا اصطلاحا فقد تباينت أقوال العلماء في تعريفه، إلاّ أنّها تلتقي في مجملها حول معنى الكشف عن معاني القرآن الكريم، انطلاقا من بيان مدلولات ألفاظه وأحكامه الإفرادية والتركيبية، وهذا ما نجده في تعريف التوحيدي (414هـ) للتفسير، يقول السيوطي:" وقال أبو حيان: التفسير علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب"[4].

ولعلّ من أسباب اختلاف علمائنا حول تعريف التفسير قديما، وجود مصطلح التأويل إلى جواره في الاستعمال يقول السيوطي: "واختلف في التفسير أو التأويل، فقال أبو عبيدة وطائفة: هما معنى، وقد أنكر ذلك قوم... وقال الراغب: التفسير أعمّ من التأويل وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها"[5].

---

[1]- ينظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986. ج2،ص 19

[2]- هو أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، ينظر لترجمته ابن النديم، الفهرست، ص 385-386

[3]- ابن منظور، لسان العرب، ج6،ص 361، مادة فسر.

[4]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ،ج4، ص153

[5]- المصدر نفسه، ص 152

وقبل أن يصير التفسير علما مستقلا بذاته قائما بمناهجه واتجاهاته، مرّ بمراحل مختلفة، شأنه في ذلك شأن بقية العلوم الإسلامية. فقد كان في بدايته موضوعا من موضوعات الحديث النبوي الشريف، إذ عرف عن النبيّ عليه الصلاة والسلام معلّم الصحابة ومفسّرهم، أنّه كان ينطق بحديثه موضّحا ما استشكل عليهم من مقاصد الله تعالى في كتابه العزيز، ومن هذا يتّضح أنّ التفسير في أوّل مراحله لم يشمل القرآن كلّه، بل اقتصر على توضيح ما صعب على الناس إدراكه.

وبعد التحاق الرسول الكريم بالرفيق الأعلى، ظهر التفاوت بين الصحابة في فهم معاني القرآن واكتشاف حقائقه، تبعًا لتفاوت حظوظهم من أدوات الفهم ووسائل المعرفة. وقد ذكر العلامة محمد الفاضل بن عاشور أنّ من أسباب هذا التفاوت ما يتعلّق بالأسلوب القرآني أيضا، ذلك أنّ "دلالات الألفاظ والتراكيب تتبعها معان تكون دلالة التركيب عليها محلّ إجمال أو محلّ إيهام، إذ يكون التركيب صالحا لترديده للمعاني المتباينة يتصوّر فيها معناها الأصلي ولا يتبيّن المراد منها، كأن يقع التعبير عن ذات بإحدى صفاتها أو يكنّى عن حقيقة بإحدى خواصها أو أحد لوازمها على الطرائق البيانية المعهودة.. فينشأ عن ذلك إجمال يتطلّب بيانا أو إبهام يتطلب تعيينا"[1].

وقد استدعى هذا التفاوت بين الصحابة أن يأخذ بعضهم عن بعض ممّن كانت لديهم ناصية اللغة والمعرفة بأسباب النزول وحفظ الأحاديث الشريفة التي تبيّن المجمل وتحدّد المقاصد، كما أبدت طائفة من الصحابة اجتهادا في فهم وتفسير ما كان في حاجة إلى اجتهاد، اعتمادا على التأمّل وربط النصوص بعضها ببعض. وممّن اجتهد من الصحابة في التفسير عبد الله بن عباس (ت 68هـ)الذي كان واسع الاطلاع، عارفا بأسرار اللغة وبأساليبها، كما كانت له مقدرة على استعمال الرأي والجرأة في قول ما يرى أنّه الحقّ.

[1]– محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، تقديم محمد الحبيب ابن الخوجة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس ط 1999، ص19

كما اشتهر بالتفسير من الخلفاء الراشدين علي بن أبي طالب(ت40هـ) رضي الله عنه، وقد روي عنه قوله:" سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء إلاّ أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله، فوالله ما من أية إلاّ وأنا أعلم أبليلٍ نزلت أم بنهار، أفي سهل أم في جبل"[1].

وقد نوّه السيوطي بأهمية تفسير الصحابة في قوله: "... يُنظر في تفسير الصحابي، فإن فسّره من حيث اللغة فهو من أهل اللسان... وإن تعارضت أقوال جماعة من الصحابة فإن أمكن الجمع فذاك، وإن تعذّر قدّم ابن عباس، لأنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بشّره بذلك حيث قال: اللهم علّمه التأويل"[2]، غير أنّ للسيوطي شرطا ضروريا في تفسير الصحابة، وهو معرفة القراءة المخصوصة، يقول:" من المهم معرفة التفاسير الواردة عن الصحابة بحسب قراءة مخصوصة، وذلك أنّه قد يرد عنهم تفسيران في الآية الواحدة مختلفان، فيظنّ اختلافا وليس باختلاف إنّما هو تفسير على قراءة"[3].

ورغم اختلاف العلماء حول الأخبار التي ذكرها الصحابة رضوان الله عليهم في تفسيرهم، ما بين آخذ بها ورافض لها[4]، فإنّ لعبد الله بن مسعود (ت 32هـ) وغيره من الصحابة رضي الله عنهم فضلا عظيما على الأمّة الإسلامية، لما بذلوه من جهد في إرساء دعائم التفسير، ليكون علما قائما بذاته مستقلاً بمناهجه واتجاهاته.

ومنذ مطلع القرن الثاني للهجرة النبوية الشريفة، عكف جيل التابعين على تدوين علومهم. وقد كان علم التفسير من الفروع التي شهدت هذا الحدث الذي يعتبر قفزة نوعية في المسار الفكري للأمّة الإسلامية، لِما جدّ على إثره في أوساط المفكرين من أسلوب نقدي في مختلف العلوم منهجا ومضمونا، مع بدء نزوع الأصول والمصطلحات نحو الاستقرار.

---

[1]- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص183

[2]- المصدر نفسه، ص173

[3]- نفسه، ص174

[4]- ينظر السيد أحمد عبد الغفار، التفسير ومناهجه والنص وتفسيره، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2000،ص 19

ويشير بعض الدارسين[1] إلى أنّ عبد الملك بن جريج (ت149هـ)، وهو أحد الأئمة الثقاة من رجال الحديث، هو أوّل من انبرى بوضع تفسير للقرآن الكريم، وقد جمع فيه الأحاديث المنسوبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وأخبار الصحابة، ويذكر السيوطي أنّ ابن جريج لم يقصد الصحة في هذا التفسير، إنّما روى ما ذكر في كلّ آية من الصحيح والسقيم[2].

ولم يعمّر هذا النهج في التفسير طويلا، إذ سرعان ما أصبح المفسرون يتحرّون الصدق، من نقد الأخبار وتمحيصها، لغرض الترجيح والاختيار، مع استعانتهم بحقول معرفية مما له صلة بالتفسير، لا سيما النحو والبلاغة، لفهم لغة النص القرآني واستنباط معانيه، وهكذا أخذ التفسير في النضج من خلال تحوّله من التفسير الأثري إلى اللغوي.

ولعل التفسير الذي يمثل هذه المرحلة هو المسمّى: (جامع البيان في تفسير القرآن) للإمام أبي جعفر محمد بين جرير الطبري، وهو الرجل الموسوعة في علوم القرآن والسنة، إلى جانب علوم أخرى كالنحو والشعر واللغة[3]، حتى قال الخطيب البغدادي في ترجمته: "جمع من العلوم ما لم يشاركه أحد من أهل عصره"[4]. وقد نال تفسير الإمام الطبري إعجاب العلماء، إذ وصفه السيوطي بالتفاسير الجليل، يقول في شأنه: " تفسير الإمام أبي جعفر ابن جرير الطبري الذي أجمع العلماء المعتبرون على أنّه لم يؤلَّف في التفسير مثله"[5].

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الدرجة من السموّ التي حازها تفسير الإمام الطبري في نظر العلماء لم تتحقّق لصاحبه إلاّ لتفرّده بكثير من المزايا، على رأسها المنهج العلمي الذي درج عليه في الإفصاح عن معاني القرآن، فقد كان ذلك بصورة محكمة مبينة متينة الأسس، واضحة المعالم، بحيث يتتبّع مُطالعه ألفاظ القرآن كلمة كلمة، وآية آية، فيجد من بيان

---

[1]- ينظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4 ، ص183

[2]- ينظر، المصدر نفسه، ص 183

[3]- ينظر ابن النديم، الفهرست، ص 385.

[4]- محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 40

[5] – السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص 191.

الطبري ما يلقي على كلّ ما يمرّ به من ذلك أنوارا تحصل له المعاني وتبسط أمامه طرائق استفادتها"[1].

وإلى جانب هذا النهج الدقيق في تفسير الآيات وتحقيق دلالاتها، كانت للإمام الطبري مزية التجديد في علم التفسير، من خلال جمعه الحسن بين التفسير الأثري القائم على رواية الآراء والأخبار، والتفسير اللغوي المبني على إعراب القرآن والخوض في مسائله اللغوية، وكان ذلك من الأسرار التي وقفت وراء إعجاب العلماء بهذا التفسير.فقد عُدّ من جانب الأخبار التي فيه من ضمن التفاسير الأثرية، مع أنّ الإمام الطبري لم يكتف بمجرّد الحشو فيه، إنّما أبدى كثيرا من الاجتهاد في دراسة الآراء وتمحيصها لغرض الترجيح، مع حرصه الشديد على دعم أرائه بالحجّة والبرهان، وفي الوقت ذاته عُدّ . هذا التفسير. من التفاسير اللغوية، لما يزخر به من معارف لغوية أدرك الإمام الطبري أنّها من وسائل التفسير الناجح، وقد لخّصها في قوله:" ونحن في شرح تأويله- يقصد القرآن- وبيان ما فيه من معانيه منشئون إن شاء الله في ذلك كتابا مستوعبا لكلّ ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعا ومن سائر الكتب غيره في ذلك كافيا، ومخبرون في كلّ ذلك بما انتهى إلينا من اتفاق الحجّة فيما اتفقت عليه الأمّة، واختلافها فيما اختلفت فيه منه، ومبيّنون علل كلّ مذهب من مذاهبهم، وموضّحون الصحيح لدينا من ذلك بأوجز ما أمكن من الإيجاز في ذلك وأخصر ما أمكن من الاختصار فيه"[2].

ويُعدّ علم النحو على رأس ما اهتمّ به الطبري في تفسيره، إيمانا منه بأنّ الإعراب هو الوسيلة الأولى للكشف عن المعاني، ولهذا نصّ على أنّ القصد من تأليف تفسيره هو الكشف عن وجوه الإعراب لصلتها بوجوه التأويل، يقول:" كان قصدُنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن، لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله فاضطرّتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه لتتكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته"[3].

---

[1]- محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 40

[2]- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر بيروت،1978ج1، ص7

[3]- المصدر نفسه، ص61

يقرّر هذا النص علاقة النحو الوثيقة بتفسير القرآن الكريم، وهي الميزة الكبرى لتفسير الطبري، إذ نجد فيه حضورا قويا للإعراب ولكلام النحاة في تخريج التراكيب وتوجيه القراءات. ولم يكن قصد الطبري أن يحشو تفسيره بآراء غيره، فقد اكتفى بذكر ما يغني وجوده عن سواه في الكشف عن معاني الآيات، ولم يلاحَظ عليه انسياقٌ وراء مذهب معيّن، إنّما كان حكيما في عرض الآراء ونقدها، قبل أن يرجّح منها ما يراه سليما، مدعّما موقفه بأسانيد يستمدّها من محيط العبارة ومن سياقها العام. يقول في تفسير قوله تعالى: (وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)(البقرة:74)، "اختلف القرّاء في قراءة ذلك، فقرأ بعضهم: وما الله بغافل عمّا يعملون بالياء على وجه الإخبار عنهم، فكأنّهم نحوا بقراءتهم معنى فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة.. وقرأ آخرون: وما الله بغافل عمّا تعملون بالتاء على وجه المخاطبة، فكأنّهم نحَوا بقراءتهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، وما الله بغافل يا معشر اليهود عمّا تعملون أنتم، وأعجب القراءتين إليّ قراءة من قرأ بالياء إتباعا لقوله: فما جزاء من يفعل ذلك منكم، ولقوله: ويوم القيامة يردون، لأنّ قوله: وما الله بغافل عمّا يعملون إلى ذلك أقرب منه إلى قوله: أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض، فإتباعه الأقرب إليه أولى من إلحاقه بالأبعد منه"[1].

لقد عُني الطبري في تفسيره بالجانب النحوي، حتى غدا الإعراب معْلَما أساسيا من معالم منهجه في التفسير. إلاّ أنّه اهتمّ بحقل البلاغة أيضا، لما أدركه من دور لها في تركيبة الأساليب وأثر ذلك على الجانب الدلالي. فقد تصدّى لتفسير القرآن الكريم، متجاوزا التفسير اللغوي الضيّق، واستطاع أن يبرز شواهد مختلفة من مباحث الدرس البلاغي، لا سيما مبحث المجاز، فكان ذلك مزيّة أخرى من مزايا تفسيره الذي يعتبر جامع البيان حقّا، إذ يلمّ بأدوات التفسير ودراسة الوسائل التي ألف العرب استعمالها في كلامهم للتعبير عن مقاصدهم وعلى رأسها المجاز، "والله جلّ ثناؤه خاطب بكتابه عربا فسلك في خطابه إياهم وبيانه لهم مسلك خطاب بعضهم بعض وبيانهم المستعمل بينهم[2].

---

[1]- المصدر السابق، ص318

[2]- المصدر نفسه ص 108

وقبل عرض وقفات مجازية ممّا جاء في (جامع البيان في تفسير القرآن)، هناك حقيقة لا بدّ من الإشارة إليها، وهي أنّ الإمام الطبري كان كثير التحفّظ من الإسراف في تأويل الآيات القرآنية، يقول: "غير جائزة إحالة الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير برهان"[1] فكان يحاول أن يقف بالعبارة عند دلالتها الظاهرة، وحين رجوعه إلى آراء السلف في التفسير، لا يرجّح منها ما يصرف اللفظ عن ظاهره إلاّ عند الضرورة. ففي تفسير قوله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ)(البقرة :16)، يقول ردّا على من أوّلوا الفعل"اشتروا" بمعنى اختاروا:" أراهم وجّهوا معنى الله جلّ ثناؤه اشتروا إلى معنى اختاروا، لأنّ العرب تقول اشتريت كذا على كذا واشتريته يعنون اخترته... هذا وجه من التأويل لستُ له مختارا لأنّ الله جلّ ثناؤه قال: فما ربحت تجارتهم، فدلّ بذلك على أنّ معنى قوله تعالى: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، معنى الشراء الذي يتعارفه الناس"[2].

لكن رغم إحجام الإمام الطبري عن الإسراف في تأويل اللفظ القرآني فإنّه دافع عن مجاز القرآن، لاسيما في الردّ على من سمّاهم أهل الغباء من القدرية، لجهلهم بسعة لغة العرب في نظره، إذ اعتقدوا أنّه لا يجوز إسناد الفعل إلى مفعوله، ومن ثمّ لم يحسنوا تفسير قوله تعالى: (وَلاَ الضَّالِّينَ)(الفاتحة7)، حيث أضاف سبحانه الضلال إلى النصارى ولم يضف إضلالهم إلى ذاته تعالى. يقول ابن جرير:" لو وجب ذلك لوجب أن يكون خطأ قول القائل: تحرّكت الشجرة إذا حرّكتها الرياح، واضطربت الأرض إذا حرّكتها الزلزلة وما أشبه ذلك من الكلام الذي يطول بإحصائه الكتاب، وفي قول الله جل ثناؤه: (وَالَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ)(يونس22)، بإضافة الجري إلى الفلك، وإن كان جريها بإجراء غيرها إيّاها ما يدلّ على خطأ التأويل الذي تأوّله من وصفنا قوله في قوله ولا الضالين"[3].

لقد تمكّن الإمام الطبري من إثبات ذوقه الفنّي الرفيع ومعرفته الواسعة بحقل البلاغة من خلال ما أبداه من قدرة على التمييز بين أساليب المجاز وصوره المختلفة. ففي صورة

[1]- المصدر السابق، ص405

[2]- المصدر نفسه، ص 105

[3]- نفسه، ص 65

الاستعارة مثلا، يبيّن أن تفسير قوله تعالى: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ)(البقرة:10) يمكن أن يتمّ من وجهين: أوّلهما وجه المجاز العقلي القائم على الإسناد، يقول:" إنّما عنى تبارك وتعالى بخبره عن مرض قلوبهم الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد، ولكن لمّا كان معلوما بالخبر عن مرض القلب أنّه معني به مرض ما هم معتقدوه من الاعتقاد، استغنى بالخبر عن القلب بذلك، والكناية عن تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقاداتهم كما قال عمر بن لجا:

وسبّحت المدينة لا تلمها   رأت قمرا بسوقهم نهارا

يريد: وسبّح أهل المدينة بمعرفة السامعين خبره بالخبر عن المدينة عن الخبر عن أهلها"[1].

أمّا الوجه الثاني لتفسير الصورة في نظر الإمام الطبري فهو وجه المجاز اللغوي الذي يقوم على التصرّف في ألفاظ اللغة، باستعمال إحداها موضع الأخرى، يقول: "...والمرض الذي ذكر الله جلّ ثناؤه أنّه في اعتقاد قلوبهم الذي وصفناه هو شكّهم في أمر محمد وما جاء به من عند الله وتحيّرهم فيه فلا هم موقنون إيقان إيمان ولا هم منكرون إنكار إشراك"[2]، إلاّ أنّ التعبير عن الشكّ كان بالمرض، على سبيل الاستعارة التصريحية التي يُحذف منها المشبّه ليصرّح بالمشبّه به مكانه، وعلى هذا الأساس ذاته فسّر الإمام الطبري قوله تعالى: (فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا)(البقرة:10) إذ يقول:" قد دلّلنا آنفا على أنّ تأويل المرض الذي وصف الله جلّ ثناؤه أنّه في قلوب المنافقين هو الشكّ في اعتقادات قلوبهم وأديانهم"[3].

وفي تفسير الإمام الطبري حضور مكثّف لصور المجاز المرسل إلى جانب الاستعارة ومنها قوله تعالى: (بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ) (البقرة:112)، حيث فسّر إسلام الوجه بالتذلّل لطاعة الله تعالى والإذعان لأمره، ثم يقول: "وقد خصّ الله جلّ ثناؤه بالخبر عمّن أخبر عنه بقوله بلى من أسلم وجهه لله بإسلام وجهه له دون سائر جوارحه، لأنّ أكرم أعضاء ابن آدم وجوارحه وجهه وهو أعظمها عليه حرمة وحقّا ، فإذا خضع لشيء وجهه الذي هو أكرم أجزاء جسده عليه، فغيره من أجزاء جسده أحرى أن يكون

[1]– الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ، ص94

[2]–المصدر نفسه، ص 94

[3]– نفسه ص 95

أخضع له"[1] وقد اصطلح البلاغيون على تسمية هذه العلاقة من المجاز المرسل بالعلاقة الجزئية على اعتبار أنّ في الآية تعبيرا بالجزء وهو الوجه لإرادة الكل المتمثّل في الإنسان.

ومن صور المجاز المرسل قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا)(النساء:10). يقول الطبري:" معناه ما يأكلون في بطونهم إلاّ ما يوردهم النار بأكلهم بذكر النار وفهم السامعين معنى الكلام عن ذكر ما يوردهم أو يدخلهم"[2]، وتسمّى هذه الصورة بالمجاز المرسل وعلاقته اعتبار ما يكون.

ولعلّ ما يشهد للإمام ابن جرير بسعة معارفه في حقل البلاغة هو حرصه على توضيح الجانب الدلالي الذي يتتبّع أثره في العبارة بحسن ذوقه، مبيّنا أصل الوضع في اللغة وما يخرج إليه الاستعمال. يقول في تفسير قوله تعالى: (اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) (البقرة:15) "هو إخبار من الله أنّه مجازيهم جزاء الاستهزاء، فأخرج خبره عن جزائه إيّاهم وعقابه لهم مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقّوا العقاب في اللفظ وإن اختلف المعنيان كما قال جل ثناؤه: (وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا)(الشورى:40) ومعلوم أنّ الأولى من صاحبها سيئة إذ كانت منه لله تبارك وتعالى معصية، وأنّ الأخرى عدل لأنّها من الله جزاء للعاصي على المعصية، فهما وإن اتّفقا لفظا هما مختلفا المعنى"[3]، وهذا ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح المشاكلة، وهي لون طريف من ألوان المجاز.

ومن سنن اللغة أنّ الخروج فيها عن المألوف المتواضع عليه لا يختصّ بالكلمة المفردة فحسب، كما هو حال الاستعارة أو المشاكلة، إنّما يشمل العبارة أيضا، وذلك ما يدعى الكناية في اصطلاح البلاغيين. وقد أشار الطبري إلى هذا اللون من المجاز في تفسير آيات قرآنية كثيرة، منها قوله تعالى:(وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لا يَعْلَمُونَ) (البقرة:101)، يقول الإمام الطبري: "وقوله نبذوه وراء ظهورهم: جعلوه وراء ظهورهم، وهذا مثلٌ يقال لكل

---

[1]- المصدر السابق، ص 393.

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص53

[3]- نفسه، ج1، ص103

رافض أمرا كان منه على بال: قد جعل فلان هذا الأمر منه بظهر، وجعله وراء ظهره، يعني به أعرض عنه وصدّ وانصرف"[1].

ولم يُعن الإمام الطبري بالمجاز في الكلمة المفردة أو الجملة فحسب، إنّما امتدّ اهتمامه ليصل إلى الكشف عن مجاز الحروف، والدواعي الدلالية لاستعمال حرف في موضع حرف آخر، ومن الشواهد التي يمكن ذكرها ممّا عرض له في تفسيره قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكِمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)(البقرة:21)، يقول الإمام الطبري في تفسير عبارة لعلّكم تتقون: "فإن قال قائل: فكيف قال جلّ ثناؤه لعلّكم تتقون؟ أو لم يكن عالما بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه حتى قال لهم: لعلّكم إذا فعلتم ذلك أن تتّقوا، فأخرج الخبر عن عاقبة عبادتهم إيّاه مخرج الشكّ؟ قيل له ذلك على غير المعنى الذي توهّمت، إنّما معنى ذلك: اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لتتّقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة"[2]، بمعنى أنّ "لعلّ" وهو الناسخ من أخوات" إن" استُعمل في موضع لام التعليل، ومن ثمّ لا موضع للشكّ في مضمون الآية الكريمة.

وبحكم أنّ الإمام الطبري خصّ علم النحو باهتمام كبير في تفسيره، فقد أطال البحث في أحوال اللفظ القرآني وفي تركيبه، مركّزا جهده على ظاهرة الحذف، لما لها من أثر في الدلالة، مشيرا إلى أنّ العرب من شأنهم أن يحذفوا كلّ ما دلّ الظاهر عليه، ومن الأمثلة التي ذكرها ابن جرير ما يُحذف منه الفاعل ويسنَد الفعل إلى مفعوله، ومنه قوله تعالى: (وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ)(البقرة:164) يقول:"يعني تعالى.... وفي تصريف الرياح، فأسقط ذكر الفاعل وأضاف الفعل إلى المفعول، كما قال: يعجبني إكرام أخيك يريد إكرامك أخاك"[3].

ولم يغفل الإمام الطبري في تفسيره خروج الأساليب عن المتواضع عليها في أصل اللغة، إلى استعمالات مختلفة بحسب الغرض، ومن الأمثلة التي أشار إليها خروج الأمر عن وضعه الحقيقي، ليحمل أغراضا أخرى كما في قوله تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)(البقرة:111). يقول الإمام الطبري في تفسيره:"... هذا الكلام وإن كان ظاهره دعاء

[1]- المصدر السابق، ص352.

[2] - المصدر نفسه، ص125

[3]- نفسه ج2، ص39

القائلين لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هودا أو نصارى إلى إحضار حجّة على دعواهم ما ادّعوا من ذلك، فإنّه بمعنى تكذيب من الله لهم في دعواهم وقيلهم، لأنّهم لم يكونوا قادرين على إحضار برهان على دعواهم تلك أبدا"[1]، وهذا عند البلاغيين أمر غرضه التعجيز.

ومن أساليب الاستفهام التي استوقفت الإمام الطبري لجمال خروجها إلى معان بلاغية أخرى قوله تعالى: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ)(البقرة:28)، وهو استفهام يدلّ في نظر ابن جرير على:" توبيخ مستعتب عباده وتأنيب مسترجع خلقه من المعاصي إلى الطاعة ومن الضلال إلى الإنابة"[2].

لقد كان الإمام الطبري مجدّدا في عالم التفسير، من خلال منهجه العلمي الدقيق في البحث عن المعاني القرآنية وحسن جمعه بين التفسيرين الأثري واللغوي.

وممّا لا شكّ فيه أنّه من خلال صور المجاز التي استوقفته في تفسيره للقرآن الكريم، ومن خلال النهج الذي سلكه في تحليلها وبيان أثرها على دلالة النص القرآني، يتبيّن بوضوح أنّ ما بذله من جهد لم يخدم به حقلي التفسير والقراءات فحسب، إنّما كان لبنة مكمّلة لما قام به أعلام تراثنا في التأسيس للبلاغة العربية، من خلال ما أبدوه من ملاحظات ذكيّة تنطوي على إدراك عجيب لمستويات العدول المختلفة في الأسلوب القرآني.

---

[1]- المصدر السابق ج1، ص393.

[2]- المصدر نفسه، ص 107

الفصـل الثاني

المجاز والتأسيس للخطاب الإقناعي

1/ عند الجاحظ (ت255هـ)

2/ عند الرماني(ت384هـ)

3/ عند ابن جني (ت392هـ)

4/ عند القاضي عبد الجبار(ت415هـ)

5/ عند أبي الحسين البصري(ت426هـ)

6/ عند ابن وهب(ت324هـ)

مدخل:

لاشكّ في أنّ ما يميّز الأمّة الإسلامية عن غيرها من الأمم، هو قيام حضارتها على الأساس الديني الذي عماده الكلمة، وقد أدّى هذا العامل دورا إيجابيا في تاريخ الأمّة، إذ كان وراء إحرازها تقدّما ورقيّا، لتصبح نبراسا لغيرها من الشعوب والأمم، إلاّ أنّ هذه الحضارة كانت تحمل في كيانها عامل ضعفٍ خطير إلى جانب عناصر القوة، وهو انتشار الفتنة بين المسلمين بسبب اختلافهم حول أمر الإمامة.

وقد ظل هذا الداء ينخر جسد الأمة الإسلامية منذ انتقال الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام إلى الرفيق الأعلى، إذ تحوّل الجدل حول الإمامة إلى صراع سياسي بين المسلمين وانقسموا إلى شيع ومذاهب، سادت العداوة والبغضاء بينها لقرون من الزمن، وقد غذّتها العصبية التي شيّد بنو أمية حكمهم عليها، فكان ظهور النتيجة الخطيرة التي تمثّلت في انقسام الخلافة إلى ثلاث جهات: الأولى في بغداد، والثانية في مصر، والثالثة في الأندلس"[1]، ثم تمزّقت كلّ واحدة منها إلى دويلات وطوائف.

إلاّ أنّ هذه النزاعات لعبت على الصعيد الفكري دورا إيجابيا فيما يبدو، إذ لمّا شعر هؤلاء المتناحرون فيما بينهم بتهديد السياسة لعقيدتهم، تحرّكت المشاعر الدينية في نفوسهم، فانشغلت الفرق والمذاهب بالقرآن الكريم والحديث الشريف لحمايتهما من الخطر، وهنا اتّخذ الصراع منحى جديدا هو الجدل الذي تمخّض عنه "علم الكلام".

مفهوم علم الكلام:

هو فرع من الفلسفة الإسلامية، يعرّفه التهانوي (ت 1154هـ) بقوله: "هو علم يقتدر منه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه"[2]. ومنطوق هذا التعريف أنّ المتكلّم . المنشغل بعلم الكلام . ينطلق من العقائد الدينية كمسلّمات، ليبرهن عليها بأدلّة

---

[1]– أحمد محمود صبحي محمد جواد مغنية، فلسفات إسلامية، دار الهلال، بيروت، ط6، 1993، ص 883

[2]– أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ج1، ص16

عقلية. أمّا الفيلسوف الفارابي فيعتبر علم الكلام واحدا من العلوم الدينية، وهو الخاص بنصرة العقائد وتفنيد ما يخالفها بالحجج العقلية، في مقابل علم الفقه، وهو الفرع المتعلق باستنباط الأحكام من الآراء والأفعال المنصوص عليها في الدين[1].

ومن خلال هذا التحديد، يتبيّن بوضوح أنّ علم الفقه تطبيقي في الأحكام الشرعية الخاصة بالعبادات والمعاملات، بينما علم الكلام نظري يتعلّق بأصول الاعتقاد.

وإذا تأمّلنا التعريفين السابقين، نخلص إلى أنّ علم الكلام يمثّل نقطة تقاطع بين مجالي الدين والفلسفة، ويقوم عليهما في الوقت ذاته، لأنّه يستمدّ من الأوّل موضوعه وهو العقائد الدينية، فيسعى لإثبات صحّتها بالحجّة، أمّا الثاني–الفلسفة– فيستمدّ منه المنهج، على اعتبار أنّ الجامع الوثيق بينهما هو الاتجاه العقلي، واعتماد المنطق والبرهان لبلوغ الهدف، مع شيء من الاختلاف بينهما، إذ يختصّ علم الكلام– كما يقول ابن خلدون– بضمان الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية، مع الردّ على المنحرفين المبتدعة[2]، ومن هنا يمكن اعتباره محاميا للإسلام يدافع عنه، في حين يحلّل الفيلسوف المسائل بالنظر الفكري والقياس العقلي[3]، مع تنظيم الأدلّة لضمان الإقناع.

أمّا تسمية "علم الكلام"، فقد اختلفت الآراء حولها وتضاربت، وإن بدا أنّ أكثرها صحّة هو الرأي القائل بأنّ مسألة "كلام الله"، هي المسألة الأولى التي ثار الخلاف حولها[4] في واقع التاريخ الإسلامي.

وليس من مقاصد هذا البحث تتبّع الظروف المختلفة التي أحاطت بنشأة علم الكلام، ولا المراحل التي مرّ بها في مسار تطوّره، وليس من مهامه عرض الفرق الكلامية المختلفة التي يبلغ عددها ثلاثا وسبعين طائفة، متعددة المشارب ومختلفة الاتجاهات، وقد اشتدّ النزاع بينها، حتى غدت سببا في نفور عباد الله من الإسلام، إذ روى أبو هلال العسكري (ت 395هـ) أنّ الخليفة المأمون قال لمرتدّ عن الإسلام إلى النصرانية: أيّ شيء أوحشك من

---

[1]– ينظر المرجع السابق، ص17

[2]– ينظر عادل العوا، التجربة الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1964،ص 111

[3]– ينظر المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[4]– ينظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، ص242

الإسلام فتركته؟ فقال المرتدّ: أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف فيكم"[1]، رغم إجماع الفرق كلّها على أصل التنزيل واتّفاقها على عين الخبر.

إنّ الذي يهمّنا في هذا البحث من كلّ الفرق الكلامية هم المعتزلة، لأنّهم لم يقرّوا بوجود المجاز في القرآن فحسب، إنّما اعتمدوه أساسا لتأويله، كما اعتبروه حجر الزاوية في خطاب الجدل والإقناع الذي بنوه في إطار علم الكلام.

المعتزلة:

ليست فرقة المعتزلة بأقدم الفرق الكلامية عهدا، فقد نشأت في مطلع القرن الثاني للهجرة، وسبقتها فرق أخرى إلى الوجود مثل "القدرية" و"الجهمية"[2]، إلاّ أنّها من الفرق القوية التي ذاع صيتها، إذ يعود إليها الفضل في إرساء قواعد الخلاف، وفي تنظيم موضوعات علم الكلام ضمن منهج واضح المعالم، الأمر الذي جعل فكرها من المصادر الأساسية التي اعتمدتها الفلسفة الإسلامية آنذاك[3]، والتي كان لها التأثير الكبير على الفكر العربي الإسلامي بشكل عام.

لقد اشتهرت فرقة المعتزلة بأصولها الخمسة التي تمثّل أركان الاعتزال وشروطه، يقول أحد رجالها وهو الحسين الخياط (ت:390هـ): "ليس يستحقّ أحد.... اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[4].

لقد تعدّدت التفسيرات والآراء حول نشأة هذه الفرقة(المعتزلة)، وسبب اختصاصها باسم "المعتزلة"، إلاّ أنّ المتأمل في الروايات المذكورة بشأن هذه القضية، يلاحظ أن إحداها قريبة من الصحة لكثرة تردّدها على ألسنة الباحثين، مفادها أنّ نشأة المعتزلة وكذا تسميتها، متعلقتان بالأصل الرابع من أصول المعتزلة وهو "المنزلة بين المنزلتين".

---

[1]– أبو هلال العسكري الصناعتين، ص 63

[2]– أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص103

[3]– ينظر حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 109

[4]– أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص 199

يُروى أنّ رجلا دخل على الحسن البصري (ت110هـ) فقال: " يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفرٌ ... فكيف تحكم لنا في ذلك؟ وقبل أن يجيب الحسن البصري، قال واصل بن عطاء(ت131هـ): أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل"[1].

فتعود نشأة المعتزلة وتسميتها إذًا إلى الجدل الذي كان قائما حول مرتكبي الكبائر من مجرمي الأمة، لاسيما قتل الخليفتين عثمان وعلي رضي الله عنهما، وظلّ مصير مرتكب الكبيرة غير محدَّد، حتى جاء واصل بن عطاء فاعتبره فاسقا، وجعل له منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، ثمّ اعتزل وكان له أتباع فسموا بالمعتزلة.

وليس لفظ "المعتزلة" هو التسمية الوحيدة لهذه الفرقة، إنّما كانت تسمّي نفسها بـ(الفرقة العدلية) أيضا، نسبة إلى الأصل الثاني من أصولها وهو"العدل"، كما أُطلقت عليها تسمية الجهمية، ويبدو أنّ الإمام أحمد (ت241هـ) هو أوّل من أطلق عليها هذا الاسم في كتابه "الرد على الجهمية"[2]، نسبة إلى الجهم بن صفوان(ت128هـ).

ومن الأسماء التي اشتهر بها المعتزلة لدى خصومهم اسم(القدرية)، لقولهم بقدرة الإنسان على إنتاج أفعاله، وإن كان المعتزلة يذهبون إلى أنّ لفظ" القدرية" مشترك، لأنّه يطلق أيضا على من يقول بأنّ القدر خيره وشرّه من الله تعالى، احترازا عن وصمة اللقب لقول النبي عليه الصلاة والسلام:" القدرية مجوس هذه الأمّة"[3]، وفي حديث آخر:"القدرية خصماء الله في القدر"[4].

لم ينشأ المعتزلة نشأة كلامية خالصة، إنّما كان لهم توجه فلسفي، مثلما كان للفلاسفة المسلمين اهتمام بعلم الكلام، فنتجت هناك وحدة في التوجّه العقلي بين الفلسفة

[1]- الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص 42. وينظر حنا الفاخوري، خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص 107،108

[2]- أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص112

[3]- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص38

[4]- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

وعلم الكلام. وقد تجلّت هذه الوحدة بشكل كبير في فكر أوّل الفلاسفة المسلمين وهو الكندي (ت: 252هـ) الذي اقتحم مسالك معرفية مختلفة، ومنها علم الكلام، وقد خاض فيه على نهج المعتزلة، معتمدا على العقل في النظر إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة، مؤكّدا أنّ كلّ ما أدّاه النبي عليه الصلاة والسلام عن الله تعالى، يمكن للعاقل أن يفهمه بالمقاييس العقلية[1].

وقد دعا الكندي (ت 252هـ) إلى التأويل، مشترطا أن يكون ذلك من ذوي اللبّ والدين، القادرين على فهم مقاصد كلام الوحي، العارفين بخصائص اللفظ العربي ودلالته[2]، وكان هذا كلّه من صميم فكر المعتزلة، ومن هنا يصحّ القول: إنّ تجربة الكندي الفلسفية هي "ملتقى العقل النظري الاعتزالي بالعقل النظري الفلسفي في الإسلام"[3].

وقد كان الكندي على اتّصال بالفكر اليوناني قارئا ومترجما، فأخذ عن رجاله الفلاسفة ما أثرى به معارفه، من غير أن يتخلّى عن الأصول الإسلامية لفكره، وبهذا يثبت جانب من تأثّر المعتزلة بالفكر اليوناني[4].

لكن إذا تأمّلنا فيما يجادل المعتزلة فيه من صفات الله تعالى، وقِدمِ العالم من حدوثه، وعلاقة الإنسان بأفعاله، وإذا أخذنا في الحسبان ما كان لهم من جرأة على التأويل وتقديس العقل ومن مقدرة على الجدل، يتبيّن لنا بوضوح أنّهم لم يتأثّروا بالفلسفة اليونانية فحسب، إنّما كان لتيارات أخرى دور في تشكيل التوجه العام لفكرهم، لاسيما اليهودية والنصرانية، اللتان كانتا آنذاك واسعتي الانتشار، كثيرتي الأنصار في البلاد الإسلامية.

وقد اتّخذ المعادون للإسلام من أفكار هذه التيارات سلاحا لضرب المسلمين في عقيدتهم. وكان من أعلام الفلسفة واللاهوت القدّيس "يوحنا الدمشقي" (ت268هـ) المعروف بابن سرجون، وتلميذه "ثابت بن قرة" (ت363هـ)، إلى جانب "قسطا بن لوقا" (ت:300هـ)

---

[1]- ينظر عادل العوا، التجربة الفلسفية، ص 176

[2]- ينظر المرجع نفسه، ص 177

[3]- ينظر المرجع نفسه، ص177

[4]- ينظر عباس ارحيلة، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط، ط1 1999، ص275.

وغيرهم من الفلاسفة، كانوا جميعا من مشاهير الجدل[1]، فعن هؤلاء وأمثالهم أخذ المعتزلة كثيرا من الأفكار، منها أنّ الله تعالى خير ومصدر كلّ خير، وأنّه تعالى غير مركّب، وليس من الصفات ما يجعله متعدّدا، وأنّ الإنسان مخيَّر وقادر بعقله على معرفة الله، وعلى التمييز بين الحسن والقبيح.

وقد تجلّى تأثير هؤلاء الفلاسفة في الفكر الاعتزالي، من خلال ما عرف به المعتزلة من مواقف، لاسيما حيال صفات الله تعالى وخَلقِ القرآن، فقد أقرّوا بأنّ الله جلّ ثناؤه قديم، وأنّ القدم أخصُّ وصف ذاته[2]، وأنّ الصفات الأخرى مثل العلم والقدرة والكلام هي عين ذاته تعالى، ويذكر الشهرستاني (ت548هـ) قولا لواصل بن عطاء(ت131هـ) مفاده أنّ من أثبت معنى وصفه تعالى بالقديم فقد أثبت إلهين[3]، ومن هنا فإنّ التسليم بقدم الصفات وبزيادتها على الذات الإلهية، يعني الإقرار بمشاركتها الله سبحانه في القِدم وهذا ما لا يجوز لأنّه عين الشرك.

كما نفى المعتزلة إمكانية رؤية الله عزّو جلّ، وكذا تشبيهه، لأنّه تعالى ليس بجوهر ولا عرض، (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)(الشورى:11) فلا تدركه الحواس، لأنّ ذلك يستوجب مكانة وصورة وجسما وتغيّرًا[4]، وهذا محال في جنب الله تعالى، ومستند المعتزلة في هذا قوله عزّ وجلّ: (لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيرُ) (الأنعام:103).

وقد كانت قضية كلام الله تعالى من أكثر المسائل التي أثارت اختلافا حادّا بين الفرق الإسلامية، فمن صفات الله تعالى الكلام، إذ جاء في القرآن الكريم:(وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيْمَا)(النساء164)، فسلّم المعتزلة بهذا الأمر، إلاّ أنّهم نفوا قدم النص القرآني، لأنّه يتضمّن

---

[1]- ينظر حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 109

[2]- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

[3]- المرجع نفسه، ص 39

[4]- الشهرستاني، المحلل والنحل، ص39.

أمرا ونهيا ووعدا[1]، وكلّ ذلك يتطلّب مصادفة المأمور والمنهي والموعود. ولو كان هؤلاء أزليّين لشاركوا الله تعالى في الأزلية ولكان القرآن كذلك، وهذا لا يصح.

تعتبر هذه المبادئ التي سلف ذكرها من مستلزمات التوحيد في نظر المعتزلة، وقد دافعوا عنها بكلّ تفان، مستمدّين أدلّتهم من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وإن لم يتسنّ لهم ذلك كانوا يلجأون إلى البراهين العقلية.

إلاّ أنّ خصوم المعتزلة من الأشاعرة وغيرهم، كانت لهم أيضا حجج من ظاهر النصوص القرآنية لإثبات صحّة أرائهم، منها قدم العالم وأزلية صفات الله تعالى، وإمكان رؤيته، وذلك استنادا إلى قوله تعالى: (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)(القيامة:22). وقد جعل هذا التعارض الصراع على أشدّه بين الفريقين، ما فرض على بعض الأسماء –على كبر شأنها في علوم الدين– أن تلجأ إلى التسليم بظاهر بعض النصوص دون جدال ولا تأويل، ومن هؤلاء الإمام مالك بن أنس(ت:179هـ)[2]، الذي قال في مسألة استوائه تعالى على العرش: "الاستواء معلوم والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"[3].

أمّا المعتزلة فقد أبدوا تعصّبا مذهلا لأرائهم، إذ دافعوا عنها بكلّ الحيل، وكانوا كلّما تعذّر عليهم الدليل الشافي[4] لجأوا إلى نظام اللغة لاستغلال كلّ طاقاته الصرفية والتركيبية والدلالية في تأويل النصوص، لمنع حملها على الحقيقة.

فقد استغلّوا إمكان دلالة اللفظ على أكثر من معنى، كما في قوله تعالى:(وَاتَّخَذَ اللهُ إِبْرَاهِيْمَ خَلِيلا) (النساء:125)، فأوّلوا الخلّة بالحاجة تفاديا لمعنى مصادقة الله تعالى لإبراهيم عليه السلام، لأنّ من معاني الخلّة الاحتياج.

---

[1]– أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، ص131.

[2]– رغم أنه كان ذا باع طويل في علوم الدين، وقد ورد عنه قوله: ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك، وقلّ رجل كنت أتعلم منه ومات حتى يستفتيني. وقال الإمام الشافعي في شأنه: إذا ذكر العلماء فمالك النجم، هامش الملل والنحل للشهرستاني، ص 80.

[3]– الشهرستاني، الملل والنحل، ص 80.

[4]– كما في النصوص القرآنية التي يثبت ظاهر لفظها جسدية لذات الله تعالى، كقوله جلّ شأنه (يد الله فوق أيديهم) (الفتح:10) حيث أوّلوا اليد بالقوة، وقوله عزّ وجلّ:(ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام)(الرحمان: 27)، حيث قالوا: وجه هو الله، توكيدا لفكرتهم القائلة: إن صفات الله هي ذاته تعالى.

ويعدّ مبحث المجاز الركن المكين الذي عوّل عليه المعتزلة في بناء نظامهم الاستدلالي، ولذلك اكتسب حضورا مركزيا ضمن اهتماماتهم، وفيما يلي عرض لهذا المبحث(المجاز) عند بعض أعلامهم.

1/ عند الجاحظ:[1]

عاش أبو عثمان الجاحظ في وقت بلغت فيه الحضارة العباسية قمّة رقيّها، وعاصر كبار الخلفاء العباسيّين من أمثال هارون الرشيد والأمين والمأمون، كان واسع الثقافة، غزير العلم، من فضلاء المعتزلة، إذ نال الشهرة وسطهم وغدا من كبار شيوخهم، وقد أشاد كثيرا بفكرهم حتى اشتهر بمقولته:" لولا المعتزلة لهلك المتكلمون"[2].

لقد شغلت المسائل اللغوية حيزا كبيرا من اهتمام الجاحظ، وإن هو لم يخصّها بمؤلفات مستقلّة، إنّما نجدها آراء ومواقف مبثوثة في ثنايا كتبه، "ضالّة بين الأمثلة لا توجد إلا بالتأمّل الطويل والتصفّح الكثير"[3]، وقد أشار بعض المفكّرين إلى هذه الميزة في كتابات الجاحظ، ومنهم من نعتها بالفوضى وقلّة الإحكام، ورأى أنّ السبب فيها هو سعة ثقافة الجاحظ "وإحاطته بأفنان المعرفة في عصره"[4]، مع أنّ ذلك كان شيئا متعمَّدا– في ما يبدو–، يعود إلى حبّ الجاحظ تفادي الملل لدى المتلقّي.

ويعتبر حقل البلاغة من المجالات التي استطاع الجاحظ أن يخلّد اسمه فيها بجدارة، من خلال تحليله لمسائل بلاغية مختلفة، إلى جانب أرائه في نقد مَن سبقَه من علماء النحو والبلاغة والتفسير وغيرهم، وهي أراء استمدّ معظمها من الفكر الاعتزالي، وبعضها من الثقافة الأجنبية كاليونانية والفارسية، وتشكّل هذه الآراء والمواقف في مجملها نظرية متكاملة أقلّ ما توصف به أنّها قفزة نوعية في تاريخ الفكر البلاغي العربي، على اعتبار أنّها أسّست ولأوّل مرّة لخطاب الإقناع الذي يمثّل المجاز جوهره.

---

[1]– هو أبو عثمان عمرو بن بحر الملقب بالجاحظ، لمعرفة ترجمته ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص 65

[2]– الجاحظ، الحيوان، شرح وتحقيق يحيى الشامي، منشورات دار مكتبة الهلال، ط3، 1990،ج2، ص105

[3]– أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص5.

[4]– حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 297.

وإذا تأمّلنا في الأفكار البلاغية التي خلّفها الجاحظ، وهي أفكار نيّرة، نجدها تسير في اتّجاهين مختلفين، وإن كان جميعها يدور في فلك الخطاب. يتعلّق الاتّجاه الأوّل بفهم الخطاب، وهو ما سمّاه (البيان)، وقد عُني فيه بالمتلقّي، ولا يكاد الجاحظ يختلف في هذا القسم عمّا رأيناه عند من سبقه ومن عاصره من النحاة واللغويين.

أمّا الاتّجاه الثاني فقد اختصّ بطرق إنتاج الخطاب وهو ما أشار إليه بـ(التبيين) ويتعلّق أمره بالباث، وقد جمع الجاحظ بين الاتجاهين ليجعل منهما عنوانا لأحد كتبه النفيسة وهو(البيان والتبيين)، الكتاب الذي ضمّنه معظم أفكاره في البلاغة، وفي طرح الجاحظ لهذه الأفكار شيء جديد على البلاغة العربية، وهو شمولية تحليل الخطاب- إنتاجا واستقبالا- في ذات المقام.

أ/ البيان عند الجاحظ:

كان الجاحظ من العلماء الأوائل المهتمّين بقضية الإعجاز البياني في القرآن الكريم، فقد أهّلته ثقافته الواسعة وفكره العميق لأن يهتدي إلى تفرّد الخطاب القرآني بخصائص أسلوبية لا يقوى أبلغ العرب على الإتيان بمثلها، فخصّها بكتاب (نظم القرآن) الذي كان له - دون شكّ- دور كبير في توجيه الدراسات البلاغية والنقدية عند العرب، ويرى شوقي ضيف أنّ الجاحظ هو أوّل من وضع اصطلاح النظم وعلّل به الإعجاز القرآني[1].

ولم يُكتب لمؤلَّف الجاحظ (نظم القرآن) أن يصل إلينا، لنطّلع على فصوله، إلاّ أنّ عنوانه يكفي للدلالة على أنّه يتضمّن ما يتّصل بالنظم من مظاهر الأسلوب كالتقديم والتأخير، والإيجاز والحذف، ومن أدوات البيان كالتشبيه والاستعارة والكناية والمجاز، وفي كتاب "الحيوان" إشارة إلى هذه المسائل إذ يقول الجاحظ:" ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن، لتعرف بها ما بين الإيجاز والحذف وبين الزوائد والفصول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"[2].

---

[1]- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعرف بمصر، ط2، ص58

[2]- الجاحظ الحيوان، ج3، ص392، 393

وتجدر الإشارة إلى أنّ اهتمام الجاحظ كان متوجّها نحو قضية أكثر أهمية من البيان، وهي التأسيس لإنتاج الخطاب، وقد تجلّت ملامح هذه الوجهة في أنّه أعطى موضوع" البيان" مفهوما أوسع من المعنى الاصطلاحي الضيّق الذي ضبطه البلاغيون، إذ عرّفه بقوله: "البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته"[1]، ومعنى هذا الكلام أنّ البيان هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفيّ بشكل عام، لكن مع هذا فقد كانت للجاحظ وقفات بلاغية في كلّ من "البيان والتبيين" و"الحيوان"، كانت مصدرا لمن جاء بعده من علماء البلاغة، ولا أدلّ على ذلك من إشارة الزمخشري(ت528ه) في مقدّمة "كشّافه" إلى أنّه أفاد من أرائه في دراسة البلاغة القرآنية[2].

وممّا لا شكّ فيه أنّ طريقة تعاطي الجاحظ مع مباحث علم البيان، تكشف عن أمرين لا بدّ من الإشارة إليهما، أوّلهما نزعة الجاحظ الاعتزالية، إذ تمحورت آراؤه بشكل عام حول قضايا التجسيم والتشبيه في القرآن، أمّا الأمر الثاني فهو أنّه وإن هو أدرك قيام المجاز على العدول باللفظ عن معناه الأصلي إلى معنى جديد، إلاّ أنّه لا يفرّق بين صور البيان المختلفة، بل يعتبرها جميعا من المجاز.

أ.1 التشبيه:

يعدّ التشبيه الفنّ الذي حظي باهتمام الجاحظ إذا ما قورن بغيره من فنون البلاغة، وشأن الجاحظ في هذا الأمر شأن المبرّد كما سلف الذكر، وقد يعود هذا إلى أنّ الجاحظ وثيق الصلة بالشعر، إذ تأثّر على غرار النقّاد بالتشبيه، على اعتبار أنّه اللون البياني الأكثر تواترا في الشعر العربي، وربّما كان هذا بسبب أنّ التشبيه أكثر الأدوات الفنيّة لفتا للأنظار، ما دامت صورته قائمة على الجمع بين طرفين لوجود وجه الشبه بينهما[3].

---

[1]- الجاحظ، البيان والتبين، تح درويش جويدي، المكتبة العصرية بيروت، ط2001، ص56

[2]- ينظر الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تعليق خليل محمود شيحا، دار المعرفة بيروت لبنان، ط1، 2002، ص 23

[3]- جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، 1992، ص104

وللجاحظ وقفات مطوّلة مع صور التشبيه في كلّ من القرآن الكريم والشعر العربي، ويرى بعض الدارسين[1] أنّها وقفات تطبيقية، لأنّ الجاحظ – كما يقول شوقي ضيف– لم يُعنَ في مؤلّفاته بجانب التحديد والتنظير، بقدر ما عُني بإيراد النماذج البلاغية[2]، غير أنّ في مؤلّفات الجاحظ كثيرا من الإشارات التنظيرية، منها حديثه مثلا عن ضرورة الوضوح في وجه الشبه، والالتزام بما عُرف عند العرب من طرق التشبيه، يقول: "قال أبو عبيدة: وممّا يشبه خلقه من خلق النعامة طول وظيفها[3]، وقصر ساقيها وعرى نسييها[4]، وممّا يشبه من خلقه خلق الأرنب صغر كعبيها، وممّا يشبه من خلقه خلق الحمار الوحشي غلظ لحمه وظمأ فصوصه[5] وسراته"[6]، كما ألحّ الجاحظ على بيان أنّ الجمع بين المشبّه والمشبّه به لا يعني أن يكونا شيئا واحدا، إنّما وظيفة وجه الشبه بينهما أن يعبّر عن الغيرية لا العينية على حدّ تعبير النقّاد، يقول:" قد يشبّه الشعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس والغيث والبحر، وبالأسد والسيف وبالحيّة وبالنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حدّ الإنسان. وإذا ذمّوا قالوا: هو الكلب والخنزير، وهو القرد والحمار، وهو الثور وهو التيس... ثمّ لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس ولا أسمائهم، ولا يخرجون بذلك الإنسان إلى هذه الحدود وهذه الأسماء"[7].

ومن تشبيهات الشعراء العرب التي نالت إعجاب الجاحظ ما يذكره في قوله: "قال رجل من همذان يقال له الضحّاك بن سعد يهجو مروان بن محمد بن مروان بن الحكم واشتقّ له اسما من الكلب فجعله كلبا فقال:

لجّ الفرار بمروان فقلت له	عاد الظليم ظليما همّه الهرب
أين الفرار وترك الملك إن قبلت	ملك الهوينى فلا دين ولا أدب

---

[1]– ينظر على سبيل المثال: إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، منشورات دار الثقافة، الرباط، ط1، 1984، ص161 وما بعدها.

[2]– شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص56

[3]– الوظيف: ما فوق الرسغ إلى مفصل الساق.

[4]–نسييها: مثنى نسا، وهو عرف من الورك إلى الكعب.

[5]– فصوص الفرس: مفاصل ركبتيه

[6]– الجاحظ الحيوان، ج1، ص152

[7]– المصدر نفسه، ص 116

فراشة الحلم فرعون العذاب وإن   يطلب نداه فكلب دونه كلب[1]

غير أنّ الجاحظ لم يقف عند موضع الجمال من صورة التشبيه في هذه الأبيات، وهو الجمال الناتج عن التصرّف النحوي المتمثّل في تركيب عناصر التشبيه على وجه المضاف والمضاف إليه، الأمر الذي يدلّ على المبالغة في التشبيه، لأنّ الإضافة مثل الإسناد كما يقول النحاة.

ويشير الجاحظ إلى أنّ من سنن العرب في كلامهم التفنّن في صور التشبيه وأنواعها، فمنها ما يدعوه البلاغيون التشبيه المفرد، ومنها التشبيه المتعدد، والتشبيه المجمل[2]، ومن الصور التي استوقفته ما دعاه تشبيه شيء بشيء، وهو التشبيه المفرد يقول: "باب من الشعر فيه تشبيه الشيء بالشيء قال الشاعر:

بدا البرق من نحو الحجاز فشاقني   وكلّ حجازيّ له البرق شائق

سرى مثل نبض العرق والليل دونه   وأعلام أبلى[3] كلّه والأسالق"[4]

ونظير هذا اللون من التشبيهات القرآنية التي استوقفت الجاحظ قوله تعالى:(إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ* طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤوسُ الشَّيَاطِينِ)(الصافات:64،65)، حيث عارض من ذهب في تفسير(رؤوس الشياطين) بثمر شجرة ببلاد اليمن، مبيّنا أنّ من سنن العرب في كلامها أن تشبّه القبيح بالشيطان في قبحه، وهذا ما ذهب إليه الزمخشري في كشّافه إذ يقول: "الطلع للنخلة فاستعير لما طلع من شجرة الزقّوم...وشبّه برؤوس الشياطين، دلالة على تناهيه في الكراهة وقبح المنظر، لأنّ الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس لاعتقادهم أنّه شرّ محض لا يخلطه خير[5].

أمّا التشبيه المتعدّد فيذكر منه الجاحظ بيت امرئ القيس الذي أعجب به كثيرا، لأنّ فيه تشبيه شيئين هما قلوب الطير الرطبة واليابسة بشيئين هما العنّاب والحشف البالي،

---

[1]- المصدر السابق، ص140

[2]- ينظر إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 161 وما بعدها.

[3]- ابلي: جبال بين مكة والمدينة، الأسالق: الأراضي الواسعة.

[4]- الجاحظ، البيان والتبيين، ص 391

[5]- الزمخشري، الكشاف، ص 906

يقول: "ولم نر في التشبيه كقوله حين شبّه شيئين في حالتين مختلفتين في بيت واحد وهو قوله:

كأنّ قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العنّاب والحشف البالي[1]

وممّا لا شكّ فيه أنّ إعجاب الجاحظ بهذا البيت كان بسبب ما فيه من إيجاز، حيث أبدع الشاعر في الجمع بين التشبيهين في البيت الواحد، وهذا ما يثبت حرص الجاحظ على حسن التأليف والنظم، سواء أكان ذلك في الشعر أو في غيره.

أ.2 الاستعارة:

تعدّ الاستعارة من ضروب البيان التي حظيت باهتمام الجاحظ في مؤلّفاته، وهي عنده "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"[2]، ومن خلال هذا التعريف يتبيّن إدراك الجاحظ أنّ الاستعارة تقوم على أساس العدول باللفظ عن استعماله الحقيقي إلى استعمال آخر لم يوضع له في أصل اللغة، إنّما يستعار له لتناسب بينهما كأن يكون التشابه، أو يكون أحد المعنيين سببا للآخر.

ومن الاستعارات التي عرض لها الجاحظ وفسّرها على هذا الأساس قول الشاعر:

يادار قد غيّرها بـلاها كأنّما بقلم محـاها

وطفقت سحـابة تغشـاها تبكي على عراصها عيناها

وقد علّق الجاحظ على البيتين بقوله: "... عيناها هاهنا للسحاب، وجعل المطر بكاء السحاب على طريق الاستعارة وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"[3].

غير أنّ مفهوم (العدول باللفظ عن أصل استعماله) التبس على الجاحظ من خلال ربطه بما يُعرف لدى علماء اللغة بمفهوم الاشتقاق، ويظهر هذا اللبس جليّا في قوله:

---

[1]- الجاحظ الحيوان، ج3،ص53.

[2]- الجاحظ البيان والتبيين، ص 101

[3]- المصدر نفسه، ص 100،101

فالأسماء ضروب منها شيء أصلي كالسماء والأرض والهواء والماء والنار وأسماء أُخر مشتقّات منها على جهة الفأل وعلى شكل اسم الأب، كالرجل يكون اسمه عمر فيسمّي ابنه عميرا، ويسمّي عمير ابنه عمران، ويسمّى عمران ابنه معمرا"[1].

فلم يتمكّن أبو عثمان من التمييز في بعض المقامات بين الاستعارة والتشبيه والكناية، وممّا يؤكّد هذا الأمر قوله:" من الاستعارات من اسم الكلب قول الرجل منهم إن أوطن نفسه على شيء: قد ضربت جروتي وضربت عليه"[2]، والحقّ أنّ هذه كناية عن الاستقرار على شيء ما بعد طول تفكير، وليس في العبارة استعارة، كما تميّز كلام الجاحظ في كثير من المواضع بالخلط بين مصطلحات البيان، من ذلك مثلا أنّه أطلق على التشبيه اسم التمثيل، ويتّضح ذلك في تفسير قوله تعالى: (إِنَ الَّذِيْنَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا)(النساء: 10)، والنار –يقول الجاحظ– قد يأتي استعمالها على طريق المثل لا عن طريق الحقيقة. لكن رغم ما وقع فيه الجاحظ من لبس في تسمية ضروب البيان، فإنّه استطاع في كثير من المناسبات أن يدرك كنه الكناية، وإن هو لم يسمّها، ومن ذلك إشارته إلى أنّ العرب تقول: فلان (ضعيف العصا) إذا كان لا يستعمل عصاه، ويستشهد بقول الشاعر:

وأنت بذات السدر من أمّ سالم ضعيف العصا مستضعف متهضم[3]

وممّا أشار إليه من أساليب الكناية أيضا قول الشاعر:

وما يكّ فيّ من عيب فإنّي جبان الكلب مهزول الفصيل

يقول: "فهو لم يُرِد وصف الكلب بالجبن إنّما أراد نفسه"[4]، ونظيره قول شاعر آخر:

قوم إذا استنبح الأضياف كلبهم قالوا لأمّهم بولي على النار

---

[1]–الجاحظ الحيوان،ج1، ص 179

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص337

[3]– ينظر الجاحظ البيان والتبيين، ص 439

[4]– الجاحظ الحيوان، ج1، ص 212.

وقد علّق عليه الجاحظ بقوله: "ومعلوم أنّ هذا لا يكون، ولكن حقر أمرهم وصغّرهم"[1].

ولم يحصر الجاحظ عنايته بالبيان القرآني في التشبيه والاستعارة فحسب، إنّما عرض لضروب أسلوبية مختلفة، منها المجاز المرسل الذي توقّف عند كثير من صوره بالدراسة والتحليل، مع بيان أنّها من أساليب العرب في كلامهم. ومن آي القرآن التي استوقفته في هذا الشأن قوله تعالى:(يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ)(النحل:69)، وفيه مجاز مرسل علاقته اعتبار ما يكون، لأنّ العسل يتحوّل إلى شراب حينما يضاف إليه الماء يقول الجاحظ: "فالعسل ليس بشراب، إنّما يحوّل بالماء شرابا، أو بالماء نبيذا، فسمّاه كما ترى شرابا، إذ كان ممّا يجئ منه الشراب، وقد جاز في كلام العرب أن يقولوا جاءت السماء بأمر عظيم، وقد قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فزعموا أنّهم يرعون السماء وأنّ السماء تسقط... ومن حمل اللغة على هذا المركب لم يفهم عن العرب قليلا ولا كثيرا[2].

ومن صور المجاز التي استوقفته أيضا قول الشاعر:

وخصم غضاب ينغصون[3] رؤوسهم أولي قدم في الشعب[4] صهب[5] سبالها[6]

ضربت لهم إبط الشمال فأصبحت يرد غواة آخرين نكالها

يقول في شرح البيتين:"إبط الشمال يعني الفؤاد، لأنّه يكون في تلك الناحية"[7]، ومعنى ومعنى هذا أنّ في تعبير الشاعر مجازا مرسلا علاقته المحلية، لأنّه عبّر عن الحال(القلب)

---

[1]– المصدر السابق، ص 96

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص304

[3]– نغص رأسه: بمعنى حركه

[4]– الشغب: العصيان وإثارة الشر

[5]– صهب: بياض الخبل الذي تخالطه حمرة

[6]– السبال: شعر الشارب ومقدم اللحية.

[7]– الجاحظ البيان والتبيين، ص116

بمحلّه من الجسد وهو إبط الشمال، إلاّ أنّ الجاحظ فاته أن يدرك ما في بيتي الشاعر من كنايات أخرى، ومنها قوله(ينغصون رؤوسهم) بمعنى يحرّكونها، وفي هذا كناية عن عدم رضاهم، إلى جانب الاستعارة في قوله: (ضربت لهم الفؤاد)، حيث شبّه فتح القلب بضرب الخيمة، مع حذف المشبّه على سبيل الاستعارة المكنية.

لا يسع المقام للوقوف عند كلّ صور المجاز التي عرض لها الجاحظ بالتحليل والتعليق، إلاّ أنّ النماذج التي سبق ذكرها تكفي لإثبات أنّ صاحب (البيان والتبيين) سلك نهج اللغويين في التحليل، فاكتفى في الغالب بالاستدلال على الأسلوب المجازي من كلام العرب، وركّز اهتمامه على شروط حسن التشبيه وعلى رأسها وضوح وجه الشبه.

ولا يعثر القارئ في مؤلفات الجاحظ على إشارة منه إلى الدوافع النفسية التي تجعل المتكلّم يلجأ إلى استعمال المجاز في كلامه، ولا إلى الجانب الفنّي ممّا يخلّفه أثر الصورة في نفس المتلقي، ولا تنويها بالتفاعل الدلالي الذي ينتج عن العلاقات التركيبية في نسج الصور، خصوصا إذا علمنا أنّ الجاحظ اشتهر باعتباره الشعر ضربا من النسج وجنسا من التصوير[1]، وقد حاول جابر عصفور أن يفسّر هذه المسألة، بقوله إن الجاحظ – كغيره من المتكلمين– شغلته المسائل الاعتقادية التي يثيرها النص القرآني والجدل الكلامي[2]، فلم يلتفت لعلاقة المجاز بالشعر، ولا حتى الخطابة التي شغلته طوال حياته.

وتجدر الإشارة إلى أنّ مِن باحثينا مَن يغالون كثيرا في تسليم قصب السبق للجاحظ في التعاطي مع المجاز باعتباره قسيما للحقيقة[3]، إلاّ أنّ مصطلح المجاز ظلّ في الواقع يعني عند الجاحظ مجرّد طرق الاستعمال أو التعبير، كما هو الحال عند النحاة الذين عرضنا لهم، ومن أدلة هذا الحكم قول الجاحظ مثلا:"...وكره ابن عمر رضي الله عنهما قول القائل: أسلمت في كذا وكذا، وقال ليس الإسلام إلاّ لله عزّ وجلّ، وهذا الكلام مجازه عند الناس سهل...وكره أبو العالية قول القائل: كنت في جنازة، وقال: قل تبعت جنازة، كأنّه

---

[1]– ينظر الجاحظ الحيوان، ج3، ص 132

[2]– جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ص 144

[3]– ينظر على سبيل المثال نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 23

ذهب إلى أنّه عنى أنّه كان في جوفها، وقال: قل تبعت جنازة والناس لا يريدون هذا، ومجاز هذا الكلام قائم"[1].

فلم ترد كلمة "مجاز"عند الجاحظ –فيما يبدو– إلاّ بمفهوم الاستعمال أو التعبير، وهذا ما جعل مفكرين من أمثال ابن تيمية يرفضون أن يكون صاحب (البيان والتبيين) أوّل من استعمل لفظ (المجاز) بمفهومه الاصطلاحي الذي تداوله البلاغيون في ما بعد[2].

لكن رغم هذا، فإنّ المقام الرفيع الذي حازه الجاحظ في تراثنا العربي لم يكن بمحض الصدفة، إنّما لأنّه يعدّ مؤسّس البلاغة العربية، وقد تمكّن من ذلك بفعل عوامل عدة أهمّها ما يلي:

– أنّه كان متميّزا بالفطنة وقوة الذاكرة، مع حبّ الاطلاع على كلّ ما يقع بين يديه من مؤلفات، حتى إنّه كان لا يقع كتاب بين يديه إلاّ قرأه من أوّله إلى آخره[3].

– أنّه عاش قرابة قرن من الزمن، صادف الحضارة العباسية وهي في قمّة رقيّها، فعاصر كبار الخلفاء من أمثال هارون الرشيد والأمين والمأمون وغيرهم ممن عرفوا بتشجيع النشاط الفكري وترقيته بكلّ أبعاده.

– أنّه كان من كبار المعتزلة، بل زعيم منهجهم في عصره، أشاد بفكرهم أيّما إشادة، ولا يخفى على أحد ما للفكر الاعتزالي من ثقلٍ في التراثين الفلسفي والديني عند العرب.

لقد اجتمعت هذه الروافد وغيرها، لتجعل من الجاحظ رجلا غزير العلم واسع الثقافة، وقد بدا ذلك جليّا في المؤلفات النفيسة التي خلّفها، لتظلّ معينا ينهل منه الباحثون عبر العصور.

ب/ الجاحظ من البيان إلى التبيين:

لقد ظلّ أبو عثمان على اتصال دائم بالمفكرين والأدباء واللغويين، من أمثال أبي عبيدة، الأخفش، الأصمعي وغيرهم، فكان أديبا وناقدا، إلاّ أنّه كان قبل كلّ شيء متكلّما،

---

[1]– المرجع السابق، ص 187

[2]– شوقي ضيف، البلاغة العربية، تطور وتاريخ، ص 56

[3]– ابن النديم، الفهرست، ص 293

أحبّ علم الكلام، وقد أفصح عن ذلك في قوله:" وأنا استظرف أمرين استظرافا شديدا: أحدهما استماع حديث الأعراب، والأمر الآخر احتجاج متنازعين في الكلام"[1]. بل تجاوز حدود استظراف علم الكلام إلى جعله الأساس الوحيد لفهم الدين ومعرفة أصوله، يقول: "وسنذكر مسألة كلامية، إنّما نذكرها لكثرة ما يعترض في هذا، من ليس له علم بالكلام، ولو كان أعلم الناس باللغة لم ينفعك في باب الدين حتى يكون عالما بالكلام"[2].

ومن أبرز رجال الاعتزال الذين تأثّر بهم الجاحظ إبراهيم بن سيّار النظّام (ت 220هـ) زعيم المعتزلة في عصره، فقد سار على نهجه في كثير من الآراء والأقوال، فأصبح من رؤوس المعتزلة، حتى عُرفت إحدى الفرق الكلامية باسمه وهي (الجاحظية).

لقد ارتبط علم الكلام في نشأته الأولى- كما رأينا- بظروف سياسية واجتماعية ذات صبغة دينية. أمّا في مطلع القرن الثالث للهجرة، فقد ازداد الصراع بين الفرق ضراوة، وأخذ مناحي متعدّدة بسبب عوامل مختلفة، منها نشاط التيار الحامل للثقافات الدينية الأخرى وهي التي لم تكن تسلّم بما جاء في القرآن الكريم، وازدياد شوكة الطاعنين في الجنس العربي وحضارته قوة.

ولهذه الأسباب، تنامى الشعور بالغيرة على الدين الإسلامي الذي طالته يد العبث ممن فسدت طبائعهم، إذ انبرى رجال من ذوي الضمائر الحيّة لحمايته، يقول الجاحظ: "كان أبو إسحاق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسّرين وإن نصبوا أنفسهم أئمّة، وأجابوا في كلّ مسألة، فإنّ الكثير منهم يقول بغير رويّة وعلى غير أساس"[3].

هكذا وجد الجاحظ وغيره من معتزلة زمانه أنفسهم مضطرّين لحماية الدين وأصوله – وفق نهجهم الاعتزالي- من جهة، وملزَمين من جهة أخرى بالدفاع عن العرق العربي وموروثه الحضاري، بما فيه البلاغة والخطابة اللتان سعى أعداؤه للانتقاص من قيمتهما، فتحدّاهم المعتزلة بفنّ الخطابة ذاتها، وهي الشكل اللغوي الملائم للمناظرات في عصر لم تكن فيه الكتابة قد ظهرت.

---

[1] الجاحظ الحيوان، ج3، ص 365

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 223

[3] نفسه، ج1، ص 188

ومن هذا المنطلق أخذ المعتزلة في العناية بفنّ الخطابة تعليما لأسسها وبيانا لشروط نجاعتها. وإيمانا من الجاحظ بأنّ البيان يحتاج إلى ترتيب ورياضة، من خلال مجالسة العلماء ومدارسة كتب الحكماء[1]، انبرى أكثر من غيره لخدمة الخطابة وجعلها موضوعه الرئيس، ضمن مسائل اللغة التي عرض لها. وقد تحدّث عنها في كتبه بشكل عام، وفي(البيان والتبيين)على وجه الخصوص، وكان حديثه عنها بالحجم الذي يغني الباحثين عن غيره، يقول حمادي صمود: "كلّ المؤلّفات التي قرأناها في الموضوع - ويقصد الخطابة – تعود في حديثها عن دور المعتزلة إلى مؤلّفات الجاحظ"[2].

ينطلق الجاحظ في رسم معالم الخطابة انطلاقة فلسفية، تتمثّل في رؤيته للعالم على أنّه نظام إشاري – سميولوجي– ناطق بكلّ أجرامه ونباته وحيوانه، ويتجلّى هذا النطق بناء على رأي الجاحظ في شكلين: هما الدلالة والبرهان، وذلك حسب موجودات العالم، يقول: "فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، والصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان"[3].

فكلّ من الإنسان والحيوان دليل على الخَلق الإلهي، إلاّ أنّ بينهما فاصلا جوهريا، هو أنّ الحيوان دليل لا يستدلّ لأنّه لا يملك أداة لذلك، بينما الإنسان دليل مستدلّ، لأنّه يملك الأداة وهي –اللغة– التي يتواصل بها مع بني جنسه، ويقضي بها حاجاته.

والدلالة عند الجاحظ أصناف وإن كان أصلها النطق، فإنّها تختلف مظهريا، يتوافق كلّ صنف منها مع كلّ مظهر من مظاهر الكون المعبّر بدلالته."وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أوّلها اللفظ ثمّ الإشارة ثمّ العقد ثمّ الخطّ ثمّ الحال التي تسمّى النصبة... تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة"[4].

ويبيّن الجاحظ أنّ الدلالة مراتب من حيث أهميتها، مثلما هي أصناف وأشكال، فالأصل فيها هو الكلام، لأنّه أكثر قدرة على الإعراب والإفصاح، ولهذا – يقول الجاحظ–

[1] –ينظر الجاحظ البيان والتبيين، ص 62

[2] – حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص 15

[3] – الجاحظ، الحيوان، ج1، ص34، وينظر البيان والتبيين، ص 60

[4] – الجاحظ البيان والتبيين،ج1 ، ص57

روى الرواة كلام الناطقين ولم يرووا سكوت الصامتين[1]، كما أنّ الله تعالى"جعل الكلام سبيل تهليله وتحميده، والدال على معالم دينه وشرائع إيمانه، والدليل على رضوانه، ولم يرض من أحد من خلقه إيمانا إلاّ بالإقرار، وجعل مسلكه اللسان، ومجراه فيه البيان، وصيّره المعبّر عمّا يضمره، والمبين عمّا يخبره، والمنبئ عمّا لا يستطيع بيانه به، وهو ترجمان القلب والقلب وعاء واع"[2].

ويشير الجاحظ إلى أنّ من حِكم المولى تعالى في خلقه أن جعل اللغة مثل بقية أمور الدين والدنيا لم تُدفع للناس على الكفاية، كما جعل حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، "لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية، وممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصّلة محدودة"[3]، فكان ذلك حافزا للتسابق والتنافس، ولو كانت اللغة على الكفاية لزال الاجتهاد والتنافس، ولانعدم التفاضل بزوال مسبباته.

من هذا المنطلق اجتهد الجاحظ وسعى لرسم معالم خطاب الإقناع، وقد كان واعيا في داسته للغة بأنّ الخطاب يقوم على ثلاثة عناصر كحدّ أدني وهي: المتكلّم الذي يحتلّ الدرجة الأولى في نظريته، ثمّ الكلام والمستمع، فكان تركيزه على الشروط التي يجب أن يتميّز بها كلّ طرف لضمان الهدف الذي عليه مدار الأمر وهو(الفهم والإفهام)، فالإرسال الجيّد يقوم في نظر الجاحظ على مبدأ الاختيار، وفقا لمدلول البيان عنده وهو"كل شيء كشف لك عن قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقة"[4]، ويحصل هذا في الواقع للمطبوعين الذين يأتيهم المعنى سهوا وتنثال عليهم الألفاظ انثيالا، في حين يلتمس فيه المتكلّف قهر الكلام واغتصاب الألفاظ، فيكون سببا في السماجة والعلّة التي تصيب الكلام فتستهلك المعاني وتشيب الألفاظ.

---

[1]- ينظر المصدر السابق، ص 166

[2]- الجاحظ، الرسائل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجبل، بيروت ،ط1 1991، ج4 ،ص 235

[3]- الجاحظ البيان والتبيين،ص 57

[4]- المصدر نفسه، ص 56

إنّ البيان إذًا هو الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي في يُسر ودون تكلّف، ومن هنا لا مناص فيه- البيان- من طلاقة اللسان التي يحصلها صاحبها بالدربة والمراس، لأنّ اللسان" إذا أكثرتَ تقليبه رقّ ولان، وإذا أقللت تقليبه وأطلت إسكاته جسأ وغلظ"[1].

وبالطلاقة تتحقّق الفصاحة للمتكلّم، فيتحاشى في لفظه ما كان قضيبا خشبيا، لأنّ هذا ممّا يكرب النفوس ويأخذ بأكظامها.

ومدلول الفصاحة لدى الجاحظ قائم على ما يدعوه بالاقتران، ويقصد به الانسجام في البنية الصوتية للكلمة، وهو أن تكون أصواتها متباعدة المخارج، فتبدو عليها الحلاوة والطلاوة والجزالة والفخامة.

ويقوم الإرسال الناجح في نظر الجاحظ على مراعاة طبيعة الموضوع بتخيّر اللفظ المشاكل لمعانيه، وهكذا نجد لكلّ نوع من المعاني نوعا من الأسماء، ومن هنا فالبلاغة عنده تخيّر اللفظ في حسن الإفهام، ولا خير في كلام لا يدلّ على المعنى الذي يريده المتكلّم ولا يشير إلى مغزاه.

ومن أسس البيان عند الجاحظ حسن الربط ما بين الألفاظ في العبارة، وفقا للمعنى المقصود، ولا يتمّ ذلك إلاّ بوضع اللفظة الموضع اللائق بها في السياق، ممّا يحقّق الترابط والاقتران، ويعني الجاحظ بهذا بيان وجه القرابة بين لفظ ولفظ وبين بيت شعري وآخر، يقول:" قالت بنت الحطيئة لأبيها: تركت قوما كراما، ونزلت في بني كليب بعر الكبش[2]"، في إشارة منها إلى تناثر أجزاء شعرهم وتباين ألفاظه، كما أنّ أحد الشعراء قال لصاحبه: أنا أشعر منك، قال: ولِمَ؟ قال: لأنّي أقول البيت وأخاه وأنت تقول البيت وابن عمه"[3].

وتقتضي طبيعة النص/الخطابة أن يحتلّ المستمع منزلة مهمّة من نظرية الجاحظ، ونلاحظ ذلك من خلال احتلال قضية المقام قطب الرحى من البيان، وحقيقة المقام أنّه جملة الظروف التي تحفّ بالخطاب، ولا شكّ في أنّ إلحاح الجاحظ على ربط المقال بالمقام له ما

---

[1]- المصدر السابق، ص 167.

[2]- المصدر نفسه، ص 51

[3]- نفسه، ص 58

يبرّره، مادام الأمر يتعلّق بلون من الخطاب قائم أساسا على المشافهة التي يلعب المقام فيها الدور الأساس في الفهم والإفهام، وفي استمرار التواصل.

وتقوم مراعاة المقام في نظر الجاحظ على تخيّر اللفظ من المعجم الذي يتسنّى للمستمع فهمه، يقول: "ألا ترى أنّ كتاب المنطق الذي قد وُسم بهذا الاسم لو قرأته على جميع خطباء الأمصار وبلغاء الأعراب لما فهموا أكثره ... ولا يمكن أن يفهمه من يريد تعلّمه لأنّه يحتاج إلى أن يكون قد عرف جهة الأمر وتعوّد اللفظ المنطقي الذي استخرج منه جميع الكلام"[1].

ولضمان الإفهام يتعيّن على المتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين من جهة، وبين أقدار المقام من جهة أخرى، وذلك بأن يكون مقدار الكلام على قدر الحاجة، فيطيل المتكلم كلامه في موضع الإطالة، ويوجز في موضع الإيجاز يقول الجاحظ: "ووجدنا الناس إذا خطبوا في صُلح بين العشائر أطالوا، وإذا أنشدوا الشعر بين السمّاطين في مديح الملوك أطالوا، وللإطالة موضع ليس ذلك بخطل، وللإقلال موضع وليس ذلك من عجز"[2].

ووعيا من الجاحظ بما يتطلّبه الكلام الجدلي من أدوات الإفهام والإقناع، فقد بيّن في أكثر من موضع اعتداده بأداتين لهما الدور الفاعل في تقريب المفاهيم وإيصالها إلى ذهن المستمع، إحداهما مِن خارج النظام اللغوي وهي الإشارة، أمّا الثانية فمن صميمه وهي المجاز. فالإشارة هي إحدى العلامات الخمس التي يذكرها الجاحظ، ومن المنطقي أن ينوّه بدورها في الإفهام، مادام الأمر متعلّقا بالتواصل الشفوي(الخطابة) وفي مقامات الجدل، فالإشارة "أقرب المفهوم منها رفع الحواجب وكسر الأجفان وليّ الشفاه وتحريك الأعناق وقبض جلدة الوجه"[3]، وهي ذات دور لا يمكن نكرانه في الدلالة وتقريب **المفاهيم إلى جانب**

1- الجاحظ الحيوان، ج1،ص 58

2- المصدر نفسه، ص 59

3- نفسه، ص 38

اللفظ، "والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط"[1].

إنّ الإشارة إذًا تؤدّي ما لا يمكن للفظ أداؤه وذلك في أخَصّ المعاني التي لا مقابل لها في القاموس، كبعض الروائح والألوان، يقول الجاحظ:" لا بدّ لبيان اللسان من أمور منها: إشارة اليد، ولولا الإشارة لما فهموا عنك خاص الخاص، إذا كان أخصّ الخاص قد يدخل في باب العام إلاّ أنّه أدنى طبقاته وليس يكتفي خاص الخاص باللفظ عمّا أدّاه، كما اكتفى عام العام والطبقات التي بينه وبين أخصّ الخاص"[2].

أمّا المجاز فبه دافع الجاحظ عن القرآن الكريم، متحدّيا المشكّكين في إعجازه، القادحين في نظمه وفي مجازه، مثلما دافع عن العروبة بالخطابة متحدّيا أولئك الطاعنين في كلّ شيء عربي بما فيه البلاغة والخطابة، وقد صرّح بذلك في أكثر من موضع من "البيان والتبيين"[3].

ينطلق الجاحظ في إثبات المجاز القرآني من مقدّمة يربط فيها المجاز بالمعرفة، ليبيّن أنّ الله تعالى أحقّ من الإنسان بالمجاز، لأنّه سبحانه يملك المعرفة، يقول أبو عثمان: " فإذا كانت العرب يشتقّون كلاما من كلامهم وأسماء من أسمائهم واللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم ومكّنهم وألهمهم وعلّمهم، وكان ذلك منهم صوابا عند جميع الناس، فالذي أعارهم هذه النعمة أحقّ بالاشتقاق"[4]، وتجدر الإشارة إلى أنّ (الاشتقاق) اسم من أسماء المجاز عند الجاحظ.

يبيّن أبو عثمان أنّ القرآن الكريم تحدّى أبلغ العرب بإفصاحه وحكمة إبلاغه وحسن تفصيله وجودة نظمه، وقد ذكر له عبد القاهر الجرجاني نصًّا من كتاب (النبوّة)، يبيّن فيه علوّ منزلة النظم القرآني، وعجز البشر عن الإتيان بشيء من مثله يقول:" ولو أنّ رجلا قرأ

---

[1] –الجاحظ البيان والتبيين ج1، ص 57

[2] – الجاحظ الحيوان ،ج1، ص 39

[3] – ينظر الجاحظ البيان والتبيين، ص 368 وما بعدها.

[4] – الجاحظ الحيوان ،ج1، ص348

على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة، لتبيّن له في نظامها ومخرجها من لفظها وطابعها أنّه عاجز عن مثلها، ولو تُحدي بها أبلغ العرب لأظهر عجزه عنها"[1].

وللجاحظ مؤلَّف في نظم القرآن . كما سلف الذكر.، وضعه للردّ على الملحدين والمجادلين الكفّار، لم يُكتب له أن يصل إلينا، وقد أشار إليه في كتاب الحيوان في قوله: "ولي كتاب جمعت فيه آيا من القرآن لتعرف بها ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة"[2].

لقد عرض الجاحظ للأساليب المجازية في القرآن الكريم – كما سلف الذكر–، وتنمّ طريقته في تحليلها عن إدراكه لقدراتها الإيحائية، وبحكم مذهبه الاعتزالي، نظر إلى المجاز من حيث وظيفته في الدفاع عن عقيدته، إذ يؤكّد مشروعية تأويل القرآن الكريم بمؤكّدين: أوّلهما قدرة الله عزّ وجلّ على منع التأويل بأن يجعل كلام أنبيائه في غنى عن التفسير لو شاء تعالى ذلك، ومعنى التفسير هو فهم ما يعبّر عنه النص بظاهر لفظه بخلاف التأويل الذي يتجاوز الظاهر إلى الباطن.

أمّا المؤكِّد الثاني فهو كون اللغة لم تدفع للناس على الكفاية – كما سلف الذكر–، ممّا يسبّب اقتصار الأسماء على المسمّيات، وعجزها عن تأدية كلّ مراتب المعاني، ومن هنا كان لجوء الجاحظ وغيره من المعتزلة إلى المجاز للتوفيق بين عقيدتهم الدينية والكلامية.

إلاّ أنّ انشغال الرجل كان التأسيس للخطاب الإقناعي . كما سلف الذكر.، فاهتمّ بالبحث في وسائل الإفهام والإقناع، وكان غرضه توضيح معالم الخطبة الجدلية، متجاوزا التواصل اللغوي العادي لها. ولهذا لم ينظر إلى المجاز نظرة البلاغي الذي يتوسّم الجوانب الجمالية في أساليبه، إنّما تناوله من زاوية الإفادة في موضوع خاص ومقام معين تتطلّبهما الخطبة، لأنّ الخطيب المجادل والباحث عن الإفهام قد يتطلّب الأمر منه التعبير الحقيقي دون المجازي، يقول أبو عثمان: "أو ما علمت أنّ الكناية والتعريض لا يعملان في العقول

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 392

[2]– الجاحظ الحيوان، ج3، ص 392

عمل الإفصاح والكشف"[1]، ويشير إلى منزلة المقام في القرآن الكريم مبرزا أهميته، يقول: "ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام"[2].

يتبيّن من هذا المنظور أنّ الأدوات البلاغية، ومنها المجاز تتجاوز لدى الجاحظ كونها أدوات جمالية إلى اعتبارها سلاحا للإفهام والإقناع إذ يقول: و"من زعم أنّ البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كلّه سواء وكلّه بيانا"[3].

إنّ كلّ ما رأيناه ممّا يشترطه الجاحظ من مواصفات في الكلام، يعبّر عن انشغاله الكبير بمقومات الانتصار في الجدل، إذ الكلام بالنسبة إليه- كما رأينا- يتجاوز حدود التواصل العادي إلى الإقناع، ولهذا رأيناه ينطلق من شروط الإرسال الجيّد الذي يرمي إلى الفهم نحو شروط حصول الإفهام والاقتناع، بمعنى أنّه يبحث عن المقومات التي تعطي الكلام سلطة على السامع، وهي سلطة القول الفصل أو فصل المقال، ولتوضيح هذه المسألة لم يجد الجاحظ حرجا في نقل نصٍّ لأحد أقطاب المعتزلة وهو عمرو بن عبيد (ت 144هـ) يقول فيه:" إنّك إن أردتَ تقرير حجّة الله في عقول المتكلّمين، وتخفيف المؤنة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحبّة في الأذان، المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنّة، كنتَ قد أوتيتَ فصل الخطاب"[4]

هكذا سار الجاحظ نحو إبراز أنّ اللغة هي المبدأ الأعلى لتفسير القرآن الكريم والدفاع عن إعجازه، من خلال ما تحمله في نظامها من طاقات إيحائية كالمجاز الذي يعين على أداء المتصوّر الذهني بطرق مختلفة، إلى جانب دوره الفاعل في الإفهام والإقناع في إطار الوظيفية الخطابية للغة، فبإدراك الجاحظ أنّ اللغة في بنيتها العامة تقوم أساسا على

---

[1]- الجاحظ البيان والتبيين، ج1، ص77.

[2]- الجاحظ الحيوان، ج1، ص 59

[3]- الجاحظ البيان والتبيين، ص 105

[4]- المصدر نفسه، ص 78

شبكة من العناصر يتمّ توظيفها وفقا لمبدأي التخيّر والاقتران، يكون قد مهّد الطريق لعبد القاهر الجرجاني لبناء نظرية النظم التي اشتهر بها، بل فسح المجال للسانيات الحديثة ليبني رومان جاكوبسون وظيفة اللغة على العلاقات الترتيبية والعلاقات السياقية. وبنظرة الجاحظ التوسّعية إلى اللغة وإدراكه للمجاز كقسيم للحقيقة، وبإبراز أقسامه ودور كلّ منها في تقريب المعاني إلى الأذهان، يكون قد قام بعمل جليل في فائدة علوم اللغة وهو التأسيس للتفكير البلاغي عند العرب، ليواصل البلاغيون المشوار من بعده معتمدين على ما تركه من أراء وأفكار.

2/ عند **الرماني:**[1]

يُعدّ عصر الرماني– القرن الرابع الهجري– الفترة التي تحدّدت خلالها علوم البلاغة، وعرفت معالمها نوعا من الوضوح، بعدما كانت ملاحظات متناثرة في مؤلّفات السابقين من أمثال أبي عبيدة، الفرّاء والجاحظ كما سلف الذكر.

وممّا تميّزت به البلاغة في عصر الرماني أنّها –على نضجها النسبيّ– ظلّت ذات صلة وثيقة بالإعجاز القرآني الذي ازدهر البحث فيه خلال هذه الفترة من تاريخ الأمة الإسلامية.

وقد كان رجال المعتزلة من مفكّري الإسلام الذين شغلوا بموضوع الإعجاز، وكان هدفهم الجوهري تنزيه كتاب الله تعالى عن مطاعن الطاعنين، فعكفوا على التسلّح بعلوم اللغة والفلسفة والمنطق، حتى يتسنّى لهم فرض رأيهم وإقامة الدليل عليه بالحجج المنطقية.

ويعتبر الرماني ممّن شغلوا أنفسهم بالإعجاز القرآني، ولا أدلّ على ذلك من أنّه صنّف رسالته النفيسة (النكت في إعجاز القرآن) التي يجمع الباحثون على أنّها مؤلَّف ذو فضل كبير على تاريخ البلاغة العربية[2].

---

[1]– هو علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، كان معتزلي المذهب، إماما في علوم اللغة والأدب، لمعرفة ترجمة ينظر ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج4، ص192،191.

[2]– ينظر عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص240

كان الرّماني مدركا تماما أنّ الوجه البلاغي الذي نزل به القرآن الكريم من مظاهر إعجازه، ولهذا توجّهت رسالته (النكت في إعجاز القرآن) وجهة بلاغية خالصة، رغم أنّ البلاغة– في نظره– ليست إلاّ وجها من وجوه إعجاز القرآن السبعة وهي: "ترك المعارضة مع توافر الدواعي وشدّة الحاجة، والتحدّي للكافة، الصرفة، والبلاغة والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة"[1].

ويرى الرّماني أنّ البلاغة على ثلاث طبقات، أعلاها بلاغة القرآن الكريم، وهي التي عجز أهل البلاغة والبيان عن الإتيان بمثلها، ثمّ تليها الطبقتان الوسطى والدنيا، وهما اللتان يمكن وجودهما في كلام البلغاء من الناس[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرّماني لم يكن مقلّدا لسابقيه في ما عرض له من مسائل بلاغية، إنّما يذكر ما خلص إليه من اطلاعه الواسع على ما خلّف سابقوه من أراء في إعجاز القرآن وبلاغته، ومن آرائه التي نلمس فيها روح التجديد في الحقل البلاغي، أنّ البلاغة– عنده– ليست مجرّد تبليغ القصد من الكلام، لأنّ الإفهام وإيصال المعنى إلى ذهن القارئ قد يحقّقه اللفظ الغثّ المستكره والنافر المتفكّك، إنّما البلاغة في"إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ"[3].

لا شكّ في أنّ هذا التعريف الذي خصّ به الرّماني موضوع البلاغة ينطوي على فكرتين تمثّلان خطوة جديدة في مسار البلاغة العربية، تتعلّق أولاهما بالأثر النفسي للبلاغة، من خلال إيصالها المعنى إلى القلب، أمّا القضية الثانية فهي أنّ الرّماني لم يكن يؤمن بالفصل بين اللفظ والمعنى، لأنّهما وجهان متلازمان تلازم الروح والجسد، ولم ير مجالا للمفاضلة بينهما، لأنّ كلّ طرف منهما لا يقوم له مقام دون الطرف الآخر، ومن هنا ينفي الرّماني أن يكون إعجاز القرآن في معناه وحسب، أو في لفظه أو نظمه كلاّ بمفرده، إنّما هو فيهما معا، يقول: "العجز الذي ظهر فيهم – يقصد الطاعنين في الإسلام– عن معارضة

---

[1]– الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تح محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط4، ص75

[2]– ينظر المصدر نفسه، ص 75

[3]– المصدر نفسه، ص 75

القرآن لم يظهر لأنّهم لا يستطيعون مثل ذلك النظم، ولكن لأنّهم لا يستطيعونه في مثل معاني القرآن[1].

لقد قسّم الرّماني البلاغة أو البديع –كما يسمّيه هو– إلى عشرة أقسام هي: الإيجاز، التشبيه، الاستعارة، التلاؤم، الفواصل، التجانس، التصريف، التضمين، المبالغة، وحسن البيان[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرّماني لم يوفّق في هذا التقسيم لمباحث البلاغة– كما هو واضح– لأنّه أغفل كثيرا من ضروب البلاغة المعروفة مثل الكناية والمجاز والمرسل، إلاّ أنّ ما يلفت النظر في تعاطيه مع الوجوه البلاغية التي ذكرها، هو أنّه ركّز اهتمامه على ما يخلّفه كلّ وجه من تلك الوجوه من أثر في النفس، كما جعل الخطاب القرآني مرجعيته الأولى في دراستها، إذ نراه يقف في كلّ مرّة عند أكثر من آية، ليبيّن الوجه البلاغي الذي يستوقفه فيها، وفي ما يلي عرض لما يهمّنا في هذا البحث، ممّا ذكره الرّماني من وجوه البلاغة.

1.2 الاستعارة:

هي ثالث المباحث التي تناولها الرّماني في رسالته، وقد تحدّث قبلها عن كلّ من الإيجاز بنوعيه – الحذف والقصر– ثمّ التشبيه الذي حرص على أن يبيّن وجه الخلاف بينه وبين الاستعارة انطلاقا من النحو، من خلال إشارته إلى أنّ ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله لم يُنقل فيه اللفظ من معنى إلى معنى، على عكس الاستعارة التي تعتمد على النقل من معنى أصلي إلى معنى مجازي[3]، وهذه النظرة إلى الاستعارة قريبة ممّا رأيناه عند السابقين من أمثال الجاحظ.

لقد استوقف الرّماني كثير من أساليب الاستعارة في الخطاب القرآني، ويتبيّن من خلال تعاطيه معها أنّ غرضه الجوهري من تناولها، كان إثبات الإعجاز القرآني، وقد حرص

---

[1]– المصدر السابق، ص 138

[2]–المصدر نفسه، ص 76

[3]– الرّماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 86

على أن يبيّن ما لها من أهمّية في تفخيم المعنى، ومن أثر في النفس، من خلال مقارنتها بالتعبير الحقيقي، يقول في تفسير قوله تعالى: (إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سمعوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ * تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ)(الملك:7،8) إنّ لفظ شهيق حقيقته الصوت الفظيع كشهيق الباكي، غير أنّ الاستعارة أوجز منه وأبلغ أثرا في النفس، كما أنّ عبارة: تميّز من الغيظ، حقيقتها: شدّة الغليان بالاتّقاد، لكن"الاستعارة أبلغ منه لأنّ مقدار شدّة الغيظ على النفس محسوس، مدرَك...، وفي ذلك أعظم الزجر وأكبر الوعظ وأدلّ دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة"[1]، ونظير هذا الأسلوب ما أشار إليه الرّماني في تفسير قوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)(الفرقان:23)، يقول:"حقيقة قدمنا هنا عمدنا، وقدمنا أبلغ منه لأنّه يدلّ على أنّه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنّه من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثمّ قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم، وفي هذا تحذير من الاغترار بالإمهال"[2].

وقد أدرك الرّماني ما لنظم القرآن من أهمّية في تشكيل أساليبه الاستعارية، من خلال إسناد الفعل إلى غير فاعله، ومن الاستعارات التي كشف عن الجانب النحوي في بناء صورتها قوله سبحانه: (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبا) (مريم:4)، يقول: "أصل اشتعل للنار، وهو في هذا الموضع أبلغ وحقيقته كثرة شيب الرأس، إلاّ أنّ الكثرة لمّا كانت تتزايد تزايدا سريعا صارت في الانتشار والإسراع كاشتعال النار، وله موقع في البلاغة عجيب، وذلك أنّه انتشر في الرأس انتشارا لا يلافى كاشتعال النار"[3].

والجدير بالإشارة أنّ الرّماني لم يوفَّق في كلّ ما عرض له ممّا اعتبره استعارة، ومن ذلك عدم تمييزه في بعض المواضع ما بين فنّ الاستعارة ولون المجاز القائم على الحذف، كما هو الحال في تعليقه على قوله تعالى:(ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا) (المدثر:11) يقول:" ذرني هاهنا مستعار وحقيقته: ذر عقابي ومن خلقت وحيدا بترك مسألتي فيه، إلاّ أنّه أُخرج لتفخيم الوعيد مخرج ذرني وإياه لأنّه أبلغ"[4]، ومن الواضح أنّ في الآية مجازا حُكميا ناتجا عن تعدية الفعل– يذر– إلى ياء المتكلم، بعد حذف المفعول به الحقيقي وهو العقاب، كما

---

[1]– المصدر السابق، ص 87

[2]–المصدر نفسه، ص 26

[3]– نفسه، ص 88

[4]– نفسه، ص 87

اعتبر قوله تعالى:(وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ)(الأعراف:149)، استعارة إذ يقول: "حقيقته: ندموا لمّا رأوا من أسباب الندم، إلاّ أنّ الاستعارة أبلغ للإحالة فيه على الإحساس لما يوجب الندم بما سقط في اليد فكانت حاله أكشف في سوء الاختيار لما يوجب من الوبال"[1]، مع أنّ في العبارة كناية عن الندم كما هو واضح.

1.2 البيان:

لقد اعتبر الرّماني حسن البيان غاية البلاغة، ومن ثمّ كان محور حديثه، وقد جرى في فهمه على نهج المعتزلة إذ يقول في تعريفه: إنّه "الإحضار لما يظهر به تميّز الشيء من غيره في الإدراك"[2]، أمّا أقسام البيان عند الرماني فهي أربعة: الكلام، الحال الإشارة، العلامة، وقد شغل بقسم الكلام الذي ميّز بين نوعين منه وهما: الكلام الذي ليس ببيان، لأنّه لا يُفهم به معنى، ومن ثمّ لا يفيد في التواصل[3]"، أمّا النوع الثاني فهو الكلام البيان الذي يوجد لدى الناس على مراتب متفاوتة.

وإذا كان الرّماني قد خلص إلى أنّ إعجاز القرآن الكريم إنّما في لفظه ومعناه معا- كما سلف الذكر-، فلأنّه أدرك أهمية النظم الذي أقام عليه عنصر البيان، يقول: "وحسن البيان في الكلام على مراتب، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبّله النفس"[4].

وقد عدّ الرّماني خروج الأساليب عن حقيقة ما وضعت له في أصل اللغة من ضمن أغراض البيان، ومن آي القرآن التي استوقفته في هذا الشأن قوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)(فصلت:40)، فيرى أنّ في صيغة الأمر- اعملوا – أعظم ما يكون من الوعيد من الله تعالى للذين توجّه إليهم الخطاب"[5]، كما أشار الرّماني إلى بعض أساليب

---

[1]- المصدر السابق، ص 94

[2]-المصدر نفسه، ص 106

[3]- ينظر المصدر نفسه، ص 107

[4]- المصدر نفسه والصفحة نفسها

[5]- المصدر نفسه، ص 108

الخبر في القرآن، وخروجها إلى معان أُخر، ومنها قوله تعالى:(وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاّ مَتَاعُ الْغُرُورِ)(آل عمران:185)، وفي هذا الإخبار أشدّ ما يكون من التحذير[1].

لقد تبيّن من خلال هذه الجولة القصيرة عبر كتاب (النكت في إعجاز القرآن) أنّ هدف الرّماني كان الدفاع عن كتاب الله تعالى من خلال البحث في موضوع إعجازه، والكشف عن أسرار أساليبه، لكن مع ذلك فإنّ له فضلا على البلاغة العربية بما كان له من إسهام في تعمّق مسائلها بالبحث والدراسة، معوّلا على موضوع النظم لما له من أهمية في حسن البيان، فكان هذا حجّة كافية لاعتبار الرماني من أعلام البلاغة العربية.

3/ عند ابن جنّي[2]

لا شكّ في أنّ ابن جني من العلماء الذين أغنوا المكتبة العربية بما خلّفوه من مؤلّفات ومتون ظلّت وستبقى شاهدة على غزارة فكرهم وسعة علومهم، ويجمع الباحثون على أنّه كان عالما في النحو والأدب[3]، وقد قال المتنبي(ت354هـ) في شأنه: إنّه رجلٌ لا يعرف قدره كثير من الناس[4].

لقد اهتمّ ابن جنّي في مصنّفاته المختلفة بقضايا اللغة، لاسيما الجانب الدلالي منها، إذ قسّمه إلى ثلاثة أنواع من الدلالات هي الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية، وبهذا التصنيف يختلف ابن جنّي عن غيره ممّن عرضوا لموضوع الدلالة، ومنهم الجاحظ الذي يراها خمسة أنواع كما سلف الذكر.

كما عقد بابا للدلالات يشير فيه إلى أنّها ليست متساوية الدرجة من حيث القوة، يقول: "اعلم أنّ كلّ واحد من هذه الدلائل متعدّ مراعى مؤثّر، إلاّ أنّها في القوة والضعف

---

[1]- المصدر السابق، ص 109

[2]- هو أبو الفتح عثمان بن جني النحوي، وكلمة جني تعني الفاضل الكريم في اللغة الرومية، لمعرفة ترجمته ينظر ابن النديم، الفهرست، ص 138، ومقدمة الخصائص، تحقيق محمد علي النجار.

[3]- ينظر عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 276

[4]- ينظر ابن النديم، الفهرست، ص139

على ثلاث مراتب، فأقواهن الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية"[1]، ويعتبر الدلالة الصناعية أقوى من الدلالة المعنوية، لأنّها صورة يحملها اللفظ، فهي شبيهة به في القوة، أمّا الدلالة اللفظية، فهي المرتبة الأولى من حيث القوة لأنّها لفظ محسوس كالفعل.

ويرى عبد القادر حسين أنّ ما ذهب إليه ابن حنّي من قصر الدلالة على اللفظ أقرب إلى روح البلاغة ولو أنّها تؤدّي إلى الإفهام كاللفظ، إنّما يجب أن نرقى بالبلاغة لتكون" أبعد منالا وأرقى منزلة من مجرّد الإفهام بمختلف الوسائل وإلاّ اتصف الناس جميعا بالبلاغة"[2].

يعتبر المجاز من أهمّ الحقول المعرفية التي خاض فيها ابن جنّي عبر مؤلّفاته، لاسيما كتاب الخصائص، وكتاب المحتسب الموجّه إلى شواذ القراءات لإيضاحها وبيان وجوهها، فخلّف وراءه مادة غزيرة، كانت وما زالت معينا للدارسين ينهلون منه فيما ينتجون من أبحاث.

وقبل الشروع في الحديث عن المجاز عند ابن جنّي، تجدر الإشارة إلى أنّه قد اهتدى– في تعاطيه مع هذا المبحث– إلى شيء على جانب كبير من الأهمية في ما يخصّ البلاغة وهو أثر النحو في الدلالة بشكل عام، وفي دلالة المجاز على وجه الخصوص.

فقد استقى القواعد النحوية من مصادرها الأولى، ونعني بذلك سيبويه والفراء وغيرهما، ثم جرّدها من الصرامة المنطقية ليجعل منها أداة طيّعة لاستيعاب الدلالات المختلفة، وقد عبّر عن هذه الوظيفة الحيوية للنحو بقوله:" كلّما اختلفت الجمل كان الكلام أفانين وضروبا"[3].

فمفهوم النحو عند ابن جنّي ليس مجرّد معرفة أحوال أواخر الكلم، إنّما هو روح اللغة والمرشد إلى معرفة معادن المعاني، ولهذا نجده في تحليل الأساليب لا يبتعد عن النحو إلاّ ليعود إليه، مبيّنا ما في العبارة من جودة ورداءة، وما هو فصيح منها وما هو خارج عن

[1]– المصدر السابق، ص139.

[2]– عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي، ص 278–279

[3]–ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح : علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة، 1994،ج2، ص198

الحدود المرعية في خصائص العربية، ويقف عند أدقّ المسائل محلّلا ومعلّلا بأسلوب لا يملك القارئ أمامه إلاّ أن يسلّم للرجل بعبقريته.

وقد أشار ابن جني إلى أهميّة النحو في الكشف عن الدلالة بشكل عام، ودلالة المجاز على وجه الخصوص، يقول: "هذا باب طويل جدّا، إنّما أفضى بنا إليه ذرو من القول أحببنا استيفاءه تأنّسا به وليكون هذا الكتاب– يقصد الخصائص– ذاهبا في جهات النظر، إذ ليس غرضنا فيه الرفع والنصب والجرّ والجزم، لأنّ هذا أمر قد فرغ– في أكثر الكتب، المصنّفة فيه– منه، إنّما هذا الكتاب مبني على إثارة معادن المعنى وتقرير حال الأوضاع والمبادئ وكيف سرت أحكامها في الأنحاء والحواشي"[1].

أمّا في ما يخصّ موقفه من وجود المجاز في اللغة، فإنّه في خضمّ الجدل الذي دار بين القدامى حول إشكالية وجوده في القرآن من عدمه، أبان عن رأيه كما سلف الذكر، وفي موقفه كثير من المغالاة إلى حدّ التعسّف في توسيع وجود المجاز في اللغة إذ يقول: "إن أكثر اللغة تأمّله مجاز لا حقيقة"[2]، ويفسّر هذا الحكم تفسيرا غريبا، مفاده أنّ الأفعال في اللغة كلّها مجاز،" فقولك قام زيد، معناه كان منه القيام أي هذا الجنس من الفعل، معلوم أنّه لم يكن منه جميع القيام"[3].

ونرى ابن جنّي يعود إلى النحو للاستدلال على كثرة المجاز في اللغة، فيأتي بفكرة التوكيد مبيّنا أنّ وجوده في اللغة دليل على وجود المجاز، ويعلّل وجهة نظره بقوله: "ألا تراك تقول: قطع الأمير يد اللص ويكون القطع له بأمره لا بيده، فإذا قلت قطع الأمير نفسه يد اللص رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة"[4].

ولا يرضى ابن جنّي بالاقتصار على ذكر التوكيد لدعم رأيه في نسبة المجاز في اللغة، بل يذهب إلى حدّ الاستناد على الصور المختلفة لبناء الجملة، كي يبيّن أنّ المجاز في الجملة الفعلية مثلا يوجد في كلّ من الفعل والمفعول، وفي هذا كثير من المبالغة استأنس

---

[1]–ابن جني، الخصائص، ج1،ص33

[2]– المصدر نفسه، ج2، ص450

[3]– نفسه، ص 450

[4]– نفسه، ص، 452

فيها ابن جنّي برأي الجاحظ في المجاز، وهو قوله: إنّ ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب[1].

وقد أفرد ابن جنّي لبعض المسائل التركيبية مثل: التقديم والتأخير والحذف والزيادة بابا سمّاه (شجاعة العربية)[2]، وهو قسم من المجاز، يحلّل مسائله بعمق، مستنبطا من أسرار البلاغة ما يشهد له بالعبقرية، وقد تناول ظاهرة الحذف في البداية، مشيرا إلى شهرة اللغة العربية بهذه الظاهرة الأسلوبية، يقول:" ألا ترى إلى ما في القرآن وفصيح الكلام من كثرة الحذوف، كحذف المضاف وحذف الموصوف..."[3]، والواقع أنّ ابن جنّي أفاد كثيرا من آراء سابقيه من النحاة، لاسيما سيبويه، وقد تجلّت إفادته منهم في المنهج الذي سلكه في تناول موضوع الحذف، الذي أشار إلى أنّه يرد على سبيل الإيجاز، لأنّ مذهب العرب الإيجاز في الكلام، يقول: "قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة"[4]، ويبيّن أنّ الحذف يكون من فصيح الكلام إذا روعيت فيه شروط منها ألاّ يُحذف في مكان الزيادة في كلّ موضع بل في مواضع دون أخرى على اعتبار أنّ "الحذف اتساع والاتساع بابه آخر الكلام وأوسطه لا صدره وأوّله"[5].

أمّا الشرط الثالث للحذف- وهو المهمّ لما له من دور فعّال في التواصل- فهو أن يدلّ على المحذوف دليل "وليس شيء من ذلك – الحذف- إلاّ عن دليل عليه، وإلاّ كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته"[6]، أمّا إذا دلّت على المحذوف قرينة فذلك أجود وألطف ما دام "المحذوف -إذا دلّ الدليل عليه-بمنزلة المثبت"[7].

1- ينظر المصدر السابق، ج1، ص358

2- المصدر نفسه، ص 362

3- نفسه، ج2، ص 87

4- نفسه، ج1، ص 362

5- نفسه، ص 291

6- ابن جني، المحتسب،ج1،ص 188

7- ابن جني، الخصائص، ج1، 289

وقد خصّ ابن جنّي هذه المسألة بباب في الخصائص هو: باب في أنّ المحذوف إذا دلّت عليه الدلالة كان في حكم الملفوظ به[1]، يذكر فيه صورا مختلفة للحذف، ويقف عندها محلّلا مستنبطا المغزى بطريقة تكشف عن ضلوعه في أسرار النحو والبلاغة، يقول في حذف المضاف: إنّه فصيح وهو أكثر المحذوفات، لاسيما في القرآن الكريم، "وقلّت آية تخلو من حذف المضاف، وربّما كان في الآية الواحدة من ذلك عدة مواضع"[2]، أمّا الشعر فيري فيه من الحذف ما لا يحصى.

ومن صور حذف المضاف التي أشار إليها ابن جنّي قوله تعالى: (اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)(المنافقون:2)، فيرى أنّ التقدير: اتخذوا إظهار إيمانهم جنّة"[3]، حيث عُدّي الفعل(اتخذ) إلى ما حقّه أن يكون مضافا إليه في أصل الكلام، ونظير هذا قوله تعالى: (فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ)(طه:96)، أي من أثر حافر فرس الرسول، وفي هذا حسنٌ وجودة أكثر من الأول في نظر ابن جنّي، لأنّ فيه حذف المضاف بعد المضاف أنسا بالحال ودلالة على موضوع الكلام"[4].

ومن وجوه الحذف التي استعذبها ابن جنّي حذف المفعول الذي لا يصدر إلاّ عن فصاحة عذبة، ومنه قوله تعالى: (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ)(القصص:23)، والتقدير: تذودان إبلهما، فيرى أنه "لو نطق بالمفعول لما كان في عذوبة حذفه ولا في علوّه"[5]، وهذا من أسرار الأسلوب القرآني ولاسيما في القصص الذي يقوم أساسا على حذف مشاهد من أجل إعمال الفكر والتأمّل.

ويذكر ابن جنّي أنّ من سنن العرب في كلامهم حذف المعطوف أيضا مع شرط الدلالة عليه، فحذفه فصيح على حدّ قوله، "من قبل أنّ تلك اللفظة(المحذوفة) أنيبت عنها الحال الدالة عليها"[6] وهي المعطوف عليه، ومثاله قوله عزّ وجلّ: (وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ

[1]– المصدر السابق، ص 286

[2]–المصدر نفسه، ص 193

[3]– ابن جني، المحتسب، ج2،ص 322

[4]– المصدر نفسه ،ج1،ص188

[5]– نفسه، ص 333

[6]– ابن جني، الخصائص، ج1،ص 289.

لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضَرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ)(البقرة: 60)، والتقدير فضرب فانفجرت، ثمّ حذف الفعل(ضرب)وفاعله لدلالة الفعل الثاني عليه.

هكذا يقف ابن جنّي عند صور كثيرة من محذوفات الكلام مثل: الظرف المستثنى والمنادى، مركّزا على التخريج النحوي والنكتة البلاغية معا، دون إهمال الأثر النفسي لذلك. وقد ساعدته ثقافته الواسعة في كلّ من النحو والبلاغة، إلى جانب ذوقه الفني الرفيع، على عرض مسائل لم يلتفت إليها سابقوه، من ذلك ظاهرة الترخيم التي يحلّلها بذكاء ويسوق لها أمثلة منها قراءة علي بن أبي طالب وابن مسعود– رضي الله عنهما: (يا مال) لقوله تعالى: (وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ)(الزخرف:77) فيقول: إنّ هذه القراءة "على المذهب المألوف في الترخيم، إلاّ أنّ في هذا الموضوع سرّا جديدا وذلك أنّهم لعظم ما هم عليه ضعفت قواهم وذلّت أنفسهم وصغر كلامهم"[1]، فكانت الطريقة التي عرض بها ما وقف عنده من مسائل دالة على مدى التطور الذي بلغته مباحث البلاغة في عهده.

4/ عند القاضي عبد الجبار:[2]

لقد ارتسمت معالم المجاز كقسيم للحقيقة لدى المعتزلة منذ عهد الجاحظ الذي وإن كان مشغولا بتصدّيه لمطاعن الشعوبية على العروبة والإسلام معا، إلاّ أنّه ساهم في دراسة موضوعات البلاغة وقضايا النقد، كما طوّر مبحث المجاز من خلال إخراجه من مستواه اللغوي العام، الذي كان يعني عند القدامى سنّة من سنن العرب في كلامهم، إلى المستوى الخاص الذي يعني فيه الاستعمال المجازي للفظ في مقابل الحقيقة.

لكن لمّا سعى المعتزلة لتحقيق التواشج المعرفي لتحصين منظومتهم الفكرية، برزت قضية المجاز مبحثا مستقلا، وقد حظي باهتمام كبير كوسيلة من وسائل الأداء اللغوي، تمّت دراستها في إطار تصوّرٍ عام لدى المعتزلة لطبيعة اللغة ودلالاتها، انطلاقا من تصوّر أعمّ هو طبيعة النشاط العقلي ودوره في حصول المعرفة.

---

[1]– ابن جني، المحتسب، ج2، ص257

[2]– هو عبد القادر بن أحمد بن خليل بن عبد الله، لقبه المعتزلة بقاضي القضاة، لمعرفة ترجمته ينظر شوقي ضيف البلاغة تطور وتاريخ، 115 وما بعدها.

ويُعدّ القاضي عبد الجبار واحدا من المعتزلة الذين برزت أسماؤهم في بلورة مصطلح (المجاز) وظهوره مبحثا من أهمّ مباحث البلاغة العربية.

وتتجلّى أهمية القاضي عبد الجبار في الفكر العربي من خلال ما خلّفه من تراث ثريّ، لاسيما في علم الكلام، اشتهر بذوده عن مذهب الاعتزال وأصوله، من خلال مصنّفين نفيسين هما: كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل، وكتاب شرح الأصول الخمسة.

لقد سار القاضي عبد الجبّار في مؤلّفاته على النهج المعتزلي، مدافعا عن العقل باعتباره مصدر المعرفة، له الأسبقية على الشرع، خلافا للأشاعرة الذين دافعوا عن أسبقية الشرع على العقل، ومن ثمّ جعلوا الدليل الشرعي أصلا والدليل العقلي فرعا.

إلاّ أنّ القول بأولوية العقل عند المعتزلة، لا يعني إنكارهم دور الشرع في حصول المعرفة. فهم يقرّون بأنّ في القرآن الكريم ما يجب أخذه والتسليم به من غير حاجة إلى الاستدلال عليه، لأنّه من المعرفة الاضطرارية، كهجرة الرسول عليه الصلاة والسلام، وكدلالة القرآن الكريم على نبوّته، فقد أقرّ المعتزلة بأنّه ليس في القرآن إلاّ ما يوافق العقل، إذ كلّ الأفعال التي حرّمها الوحي مثلا هي بالذات التي يرفضها العقل.

ويؤكّد القاضي عبد الجبّار هذه الصلة بين العقل والوحي فيقول:" أمّا من يطعن في القرآن بأنّ ظاهره خلاف ما في العقول فقد بيّنّا فساده...ولو جعل ذلك دلالة على أنّه من عند الله تعالى، ومن حيث لا يوجد في أدلّته إلاّ ما يسلّم به عن طريقة العقول ويوافقها، إمّا على جهة الحقيقة أو على المجاز لكان أقرب، وقد بيّنّا أنّ من شيوخنا من قال: إنّ سلامة القرآن على أدلّة العقول أحد مظاهر إعجازه"[1].

ويعلّل المعتزلة اعتدادهم بالعقل من خلال تحديد ماهيته وإبراز دوره في نفع الإنسان المكلَّف من قبل خالقه. فغاية المعرفة هي معرفة الله تعالى، المكلِّف بكلّ صفاته من التوحيد والعدل، ومن ثمّ معرفة التكليف المتمثّل في أوامره ونواهيه، لأنّ "سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلاّ بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلاّ بالنظر، فيجب أن يكون النظر

---

[1]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، إعجاز القرآن، تقويم أمين الخولي، مطبعة دار الكتب ط1، 1960، ص 403.

أوّل الواجبات"[1]، وقد كلّف الله سبحانه عبده بواجبات بعدما زوّده بكلّ ما هو في حاجة إليه للقيام بأفعاله، مثل"الإيجاد والإحياء والإقدار والتمكين وإزاحة العلّة باللطف"[2]، كما زوّده بالعقل، ليكون قادرا على تمييز التكليف فيفعله أو يتركه بإرادته الحرّة وعلى وجه الاختيار، وذلك مناط المسؤولية التي ينجم عنها الثواب والعقاب، وهذا مخالف لما اعتقده الأشاعرة، من عدم تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله على اعتبار أنّها – في نظرهم– من خلق الله تعالى بما فيها السيئات[3].

وبناء على أسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي لدى المعتزلة، يصنّف عبد الجبار الأدلّة ثلاثة أنواع، مرتّبا إيّاها على أساس الأهمية، تبعا لأقسام المعرفة في نظره وهي: التوحيد والعدل ثم النبوءات والشرائع. يقول:" وقد بيّنا من قبل أنّ الأدلّة تنقسم على وجوه، فمنها ما يدلّ على صحّة الوجوب، ومنها ما يدلّ في الدواعي والاختبار، ومنها ما يدلّ بالمواضعة والمقاصد، ورتّبنا كلّ واحد من هذه الوجوه بأن بيّنّا أنّ المقدّم على ما يدلّ من حيث الصحة وهو الذي يتطرّق به إلى معرفة التوحيد، ثمّ يتلوه ما يدلّ بالدواعي وهو الذي يعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدلّ بالمواضعة إنّه تعرّف النبوءات والشرائع"[4].

ويختصّ الدليل الأوّل من هذه الأدلّة بمعرفة الباري تعالى، وهي الأصل لمعرفة سائر الشرائع من قول أو فعل، إذ لا يصحّ أن يكون الإنسان موحّدا ما لم يعرف وحدانية الله التي يجب على العاقل تحصيلها بالنظر والاستدلال. لأنّ الله تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فهي معرفة قائمة على التفكير والنظر، بديهيتها الأولى أنّ الفعل يدلّ وجوبا على وجود فاعل له، وإذا كان العالم من حولنا يزخر بأجسام نقرّ بعجزنا أمامها، وقد قال تعالى: (إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ)(الجاثية:3)، فلا بدّ أنّ لها ولهذا العالم موجدا هو الله تعالى. وما دامت هذه الموجودات المختلفة تحمل معاني الاجتماع والافتراق والحركة

---

[1]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعة، 1990،ج1، ص25

[2]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص 403

[3]- ينظر نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 52 وما بعدها.

[4]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص349

والسكون وسائر الأعراض المحدثة والفانية[1]، فذلك يدلّ على حدوث العالم وفنائه ومن ثمّ تثبت لمحدثه تعالى صفة القدم وذلك عين التوحيد.

ويترتّب عن التوحيد– بالصحة والوجوب– النوع الثاني من الأدلّة وهو معرفة أنّ الله تعالى منزّه عن مشابهة ما سواه ممّا هو محدث، ولا تشاركه مخلوقاته في القِدم وفي ما يستحقّه من صفات، لأنّه تعالى " قادر لذاته، ومن حقّ القادر لذاته أن يكون قادرا على سائر أجناس المقدورات، ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى، وهذا يوجب أن يكون في مقدوره من الحسن ما يستغنى به عن القبيح"[2]، ومن ثمّ التسليم بما يجوز عليه تعالى من صفات كفعل الصلاح والخير ورعاية مصالح العباد، وذلك هو العدل الذي بمعرفته يكتمل أوّل الواجبات في نظر المعتزلة وهو معرفة الباري عزّ وجلّ.

أمّا النوع الثالث من الأدلّة وهو الأخير، فهو الدلالة اللغوية التي تختصّ بالنبوات والشرع، وتنظيم حياة الإنسان في معاشه ومعاده بشكل عام.

ويعلّل القاضي عبد الجبار وضع هذه الدلالة (اللغوية) الموضع الأخير بقوله: "من لا يعرف المتكلّم ولا يعلم أنّه ممّن لا يتكلّم إلاّ بحقّ لا يصحّ أن يستدلّ بكلامه"[3]، ومن ثمّ لا يصحّ الإقرار بأنّ كلام الله تعالى حقّ قبل العلم بالتوحيد والعدل.

ومن جانب آخر يصنّف عبد الجبار هذه الأدلّة من ناحيتها العلمية، أي من حيث دلالتها فيرى أنّها صنفان: "أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه لوجه يختصّه، لا يتعلّق باختيار الفاعل له أو ما جرى هذا المجرى، فهذا لا يجوز أن تتغيّر حاله في الدلالة، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام، والثاني يدلّ على مدلوله لوقوعه على وجه له تعلُّقٌ باختيار فاعله كدلالة الكلام على ما يدلّ عليه، لأنّ الخبر إنّما يدلّ على المخبر عنه من حيث قصد به الإخبار عمّا هو خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدل بجنسه"[4]. فأدلّة

---

[1]– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص46

[2]– المصدر نفسه، ص 16

[3]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص 395

[4]– ينظر نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999، ص 61 وما بعدها

التوحيد والعدل علامات تدلّ بجنسها كدلالة الجبال والبحار والكواكب، ليست رهن الجماعة ولا شرائط لها غير سلامة العقل والحواس، يستدلّ بها الناظر على مستواه الفردي من خلال التأمّل والتفكّر، فيصل إلى كليات الأحكام المتعلّقة بالله تعالى وما يليق به من صفات. أمّا العلامات اللغوية فإنّها لا تؤدّي وظيفتها الدلالية، إلاّ وفق قوانين وشرائط تميّزها في بعدها الدلالي عن بقية أنواع العلامات.

1.4 اللغة وشرائطها عند القاضي عبد الجبار:

يُعتبر البحث في قضايا اللغة من المسائل الخلافية الحادّة بين المعتزلة وخصومهم الأشاعرة، ويعود الخلاف بينهما إلى أصل ديني، يتعلّق بقضية صفات الله تعالى وخَلق القرآن، فقد ذهب الأشاعرة إلى أنّ الكلام صفة الذات، وأنّ الله تعالى متكلّم قديم ومريد بإرادة قديمة[1]، ومن ثمّ لا تكون اللغة إلاّ إلهاما وتوقيفا من الله عزّ وجلّ، ويستدلّون على رأيهم بقوله تعالى:(وَعَلَّمَ آَدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا) (البقرة:31).

أمّا المعتزلة فقد كان لهم رأي مخالف، هو أنّ اللغة تقديرات من الاصطلاح، أقيمت على أساس التواطؤ بين الناس، وبناء على هذا، يقرّر القاضي عبد الجبار أنّ العلاقة التي تربط بين الدال ومدلوله، إنّما هي خارجة أو عارضة، لا تعود إلى تركيبة المسميات أو أشكالها، وهذا ما يطلق عليه مصطلح الاعتباطية (ARBITRAIRE) في الدرس اللساني الحديث، وهي السمة التي تضمن للغة البشرية قدرتها على الإبداعية، يقول صاحب المغني: "وقد بيّنّا بطلان القول بأنّ اللفظة تتعلّق بما تفيده لشيء يرجع إليها، ودلّلنا على فساد ذلك بوجوه"[2].

ويعلّل القاضي عبد الجبار هذه الاعتباطية اللغوية بأنّ الذين وضعوا البدايات الأولى للغة، لو بدا لهم إعطاء دال آخر لمدلول معين، كأن يجعلوا الأسود للتعبير عن الأبيض،

---

[1]- ينظر الشهرستاني، الملل والنحل، ص 82

[2]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، – الشرعيات، تحرير أمين الخولي، إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص395.

والقصير مكان الطويل والجوهر في موضع العرض، لكان لهم ذلك دونما تأثير في اللغة ولكان الحال على ما هو عليه الآن[1].

ورغم اختلاف المعتزلة وخصومهم حول أصل اللغة أإلهام هي أم اصطلاح، واعتبار ابن القيم الجوزية أنّ القول بالاصطلاح في شأنها بدعة[2]، فإنّ الطرفين يتفقان حول اعتبار المواضعة شرطا ضروريا للدلالة اللغوية، وهي المسألة التي ركّز عليها القاضي عبد الجبار جهده، مبيّنا أنّه لمّا تعذّر الارتباط الطبيعي بين الدال ومدلوله، لزم أن يكون الاقتران بينهما عن طريق المواضعة، وهي العرف الذي يمثل عقدا (Contrat) يتواضع عليه أفراد الأمّة، ويلتزمون به كمؤسسة (Institution) على حدّ تعبير دي سوسير[3]، مهامها توحيد المجتمع مادام الإنسان"محتاجا إلى اجتماع مع آخرين من بني جنسه في إقامة معاشه والاستعداد لمعاده"[4]:

ولتوضيح أهمية المواضعة في أداء اللغة لوظيفتها التواصلية، يعقد القاضي عبد الجبار مقارنة بين الكلام والإشارة التي تعتبر هي الأخرى نظاما علاميا يمكن التخاطب به، يقول: "نجد أحدنا يستدعي من غلامه سقي الماء بالإشارة على حدّ ما تستدعيه بالعبارة"[5]، إلاّ أنّ الإشارة – كما يقول– قاصرة لا تبلغ مستوى الكلام في الدلالة، لقيامها على أساس المشاهدة، إذ لا بدّ من حضور الأشياء للإشارة إليها وإلاّ فلا معنى لذلك، ومن ثمّ كانت معرفتها اضطرارية ومحدودة يقول القاضي عبد الجبار:" لمّا ضاقت الإشارة ولم تبلغ مبلغ

---

[1]– ينظر نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 88

[2]– ينظر المرجع السابق، ص72

[3] – Ferdinand de Saussure . cours de linguistique générale , Editions critique préparée Payot paris p 103

[4]– الشهرستاني، الملل والنحل، ص 34.

[5]– ينظر نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 161 وما بعدها.

الكلام والكتابة لم يصحّ أن تفيد في التفصيل ما تفيده بل أكثر ما تفيده إنّما تفيد بالعلم الضروري الحاصل عندها لا عن طريق الاكتساب"[1].

غير أنّه ليس من نتائج هذه المقارنة ما يقلّل من شأن الإشارة في نظر القاضي عبد الجبّار، لأنّه وإن كانت أقلّ شأنا من الكلام في الدلالة فهي أساس وجوده، إذ لولا الإشارة لما تسنّى للمواضعة أن يكون لها وجود،" وأمّا أوّل المواضعات فلا بدّ فيه من تقدّم الإشارة التي تخصّص المسمّى[2]"، وعلى هذا الأساس يكون أصل تشكُّل اللغة حضورا للشاهد قبل أن يُبنى عليه الغائب على حدّ تعبير المعتزلة، بمعنى أنّ البداية اللغوية تتمّ بمشاهدة الأشياء المشار إليها، ثمّ نابت الأسماء عنها حال غيابها.

ومن الواضح أنّ هذا المذهب يوقع المعتزلة في حرج، لقولهم بقيام أصل اللغة على الإشارة بالجارحة إلى الأشياء، وهو ما لا يصحّ أن ينطبق على الله تعالى، المنزّه عن التجسيم والتشبيه، ولهذا حاول القاضي عبد الجبار تخريج المسألة بقوله: "وأمّا أصل المواضعات فلا بدّ فيه من تقدّم الإشارة التي تخصّ المسمّى....ولذلك جوّزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدّم المواضعة على لغة، ولم نجوّز أن تبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه"[3].

وقد اتّخذ القاضي عبد الجبّار من صفتَي الاعتباطية والمواضعة في الكلام مفتاحا لولوج أعماق الظاهرة اللغوية في صورتها الإنجازية (إنتاج الخطاب)، محلّلا نواميسها التي تقف حدّا فاصلا ما بين اللغة وغيرها من الأنظمة العلامية، ويقف على صفة التقطيع segmentation الذي يعتبره اللساني الفرنسي أندري مارتيني أساس اللغة البشرية، باعتباره محرّكها ومصدر طاقتها الإبداعية[4].

---

[1]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،ج16 خلق القرآن تقويم إبراهيم الابياري، إشراف الدكتور طه حسين مطبعة دار الكتب، ص106.

[2]– المصدر نفسه، ص 109

[3]– نفسه، ص 109

[4] –André martinet , Eléments de linguistique générale, Armand collin, 4 Edition p67

لقد وجد المعتزلة في مبدأ التقطيع المزدوج دعامة يعزّزون بها مسألة التنزيه والتوجيه في فكرهم، وهي كون القرآن مجزّأ حروفا وكلمات، ممّا يدلّ على حدوثه، يقول القاضي عبد الجبّار: "إنّ القرآن يتقدّم بعضه على بعض، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون قديما، إذ القديم هو ما لا يتقدمه غيره... لأنّه سور مفصّلة وآيات مقطّعة له أوّل وآخر، وما يكون بهذا الوصف لا يكون قديما"[1]، وفي هذا خلاف لرأي الأشاعرة القائل بقِدم القرآن، وأنّه صفة لذاته تعالى قائم به ومختص بذاته[2].

وممّا لا شكّ فيه أنّ ميزة التقطيع في الكلام تجعله خاضعا لما يُعرف في الاصطلاح اللساني الحديث بمبدأ الخطية (linearité)[3]، الذي يعني أنّه من الضروري أن تتسلسل أقسام الكلام ومَقاطعُه على محور الزمن،" إنّ من حقّ الكلام أن يكون حروفا منظومة ضربا من النظام، وما وقع في حال واحدة لا يصحّ فيه"[4]، ومن هنا نسلّم بعلاقة الخطية بالجانب الدلالي، من خلال تحكُّم الزمن في سيرورة الكلام وتنظيمه في صورة "سلاسل متتالية: إذ "إنّ الكلام إنّما يفيد بأن يحدث بعضه في إثر بعض"[5] وإذا لم يكن بالإمكان إنتاج مقاطع كلامية على نفس النقطة من محور الزمن، فكذلك لا يمكن أن تكون الفواصل الزمنية واسعة بين المقطع الكلامي والآخر، لأنّ من شأن ذلك أن يتلف النسيج الدلالي.

إنّ العلاقة بين مقاطع الكلام شأنها– في نظر صاحب (المغني في أبواب التوحيد والعدل)– شأن المستثنى الذي يجب ألاّ يتأخّر بفاصل زمني طويل عن المستثنى منه لإتمام معنى الاستثناء، يقول: "إنّ الدلالة يجب أن تكون واقعة في حال واحدة أو تجري هذا المجرى، والبيان إذا تأخّر لم يتصل بالمبين هذا الحدّ من الاتصال، فلا يصحّ أن يكون مع تأخّره دلالة مع الخطاب المتقدّم، كما لا يصحّ في الاستثناء إذا تأخّر أن يكون دلالة مع

[1]– ينظر الشهرستاني، الملل والنحل، ص 83

[2]– القاضي عبد الجبار الأصول الخمسة،ج1، ص 198

[3] –Ferdinand de Saussure, cours de linguistique générale, p103

[4]– القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7،ص85

[5]– المصدر نفسه ص85

الكلام"[1]، وفي هذا إشارة من القاضي عبد الجبار إلى قضية تمثّل جوهر الدرس اللساني الحديث، هي الانسجام ما بين عناصر الخطاب.

وطالما تحدّدت وظيفة اللغة بالإنباء عمّا في النفس أساسا، يركّز القاضي عبد الجبّار على معرفة حال المتكلّم وقصدِه من كلامه، مؤكّدا ذلك بإقرار أهل اللغة بأنّهم "متى علموا وقوع الكلام بحسب قصدِ زيدٍ وإراداته ودواعيه وصفوه بأنّه متكلّم"[2].

وما دام التعبير عن المقاصد التي في النفس لا تفي الألفاظ بغرضه مفردة، لأنّها لا تعدو في الواقع أن تكون أدوات قائمة مقام الإشارة حال غياب الأشياء، كان لزاما على المتكلّم أن يراعي ترتيب ألفاظه وفق نظام مخصوص لإفادة الدلالة، وإلاّ فلا مجال لتسمية أصواته كلاما لدخولها في حُكم أصوات الطائر، يقول صاحب المغني:" والذي نختاره في حُكم الكلام أنّه ما حصل فيه نظام مخصوص.. فما اختص بذلك وجب كونه كلاما، وما فارقه لم يجب كونه كلاما"[3].

ومن هنا تتجلّى أهمية المواضعة، وكيف جعل القاضي عبد الجبّار مدار الأمر عليها في تحليل الظاهرة اللغوية، فهي لا تضمن المطابقة بين الدال ومدلوله على مستوى العلاقات الترتيبية (rapports associatifs) فحسب، إنّما تتجاوز هذا الحدّ إلى التحكّم في العلاقات السياقية –التركيبية– (rapports syntaxiques)، لتضمن وضوح المقاصد من الكلام، وفي هذا تكشف لنا المواضعة عن الطاقات الكلامية في نظام اللغة، وتتيح للمتكلّم توظيف الاحتمالات التركيبية الممكنة، من خلال وضع لفظه الموضع الذي يضفي عليه الشحنات الدلالية الخاصة، حسب ما تسمح به قوانين اللغة من تغاير السياقات.

2.4 النحو والإعجاز القرآني عند القاضي عبد الجبّار:

يُعدّ الإعجاز القرآني من أهمّ القضايا القرآنية التي انصرف إليها اهتمام القاضي عبد الجبّار، ولا أدلّ على ذلك من أنّه خصّها بالمجلّد السادس عشر من كتاب (المغني في

---

[1] – المصدر السابق، ج17، ص 67–68

[2] – المصدر نفسه، ج1،ص 101

[3] – نفسه، ص 48

أبواب التوحيد والعدل)، يفصّل فيه مقوّمات الكلام، والسرّ في جودته وتفرّق بعضه على بعض، محدّدا حقيقة النظام وأهميته، ليبيّن في النهاية دلالة القرآن الكريم على نبوّة محمد عليه الصلاة والسلام.

ولا غرابة في أن يجعل القاضي عبد الجبّار قضية البلاغة القرآنية نقطة الانطلاقة في حديثه عن الإعجاز، ليثبت أنّ السرّ في القرآن الكريم، إنّما يكمن في عجز فرسان الخطابة وقادة البلاغة عن محاكاة أقصر سورة من سوره في وجوه النظم وحسن البلاغة، مع أنّه من جنس كلامهم، الأمر الذي لا يدع مجالا للحجج الواهية على غرار ما يقول به إبراهيم النظام من صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا"[1].

يفضّل القاضي عبد الجبّار أن يستهلّ حديثه عن الفصاحة بالعودة إلى كلام شيخه أبي على الجبائي (ت303هـ) في شأنها فيقول:" قال شيخنا– أبو هاشم – : إنّما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه وحسن معناه، ولا بدّ من اعتبار الأمرين، لأنّه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يُعدّ فصيحا، فإذًا يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين، وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص، لأنّ الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه، لأنّ الذي يتبيّن في كلّ نظم وكلّ طريقة، إنّما يختصّ النظم بأن يقع لبعض الفصحاء يسبق إليه ثمّ يساويه في ذلك النظم، ومن يفضل عليه يفضله في ذلك النظم"[2]. إنّ الجبائي يصرّح في هذا الكلام بأنّ النظم لا يمكنه أن يكون مقياسا للفصاحة، ودليله في هذا أنّ الناس قد يتفاضلون في الفصاحة والنظم واحد.

ومع أنّ عددا من رجال المعتزلة والأشاعرة شغلوا أنفسهم بدراسة نظم القرآن الكريم لبيان إعجازه الأسلوبي والبلاغي، إلاّ أنّ الجبائي يحصر الفصاحة في جزالة اللفظ وحسن المعنى، متأثّرا دون شكّ بما تجذّر في الساحتين الفكرية والنقدية آنذاك من فصل ما بين اللفظ والمعنى.

---

[1]– الشهرستاني الملل والنحل، ص 50

[2]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16،ص197

وقد كان القاضي عبد الجبّار واعيا بخطورة هذا الخطأ المنهجي في عمل النقّاد والبلاغيين، وبمدى ما يمكن أن يخلّفه من أثر على الإعجاز القرآني، ولهذا كلّف نفسه عناء الإحاطة بأبعاد الفصاحة، من خلال تسليط الضوء على الجانب التركيبي للعبارة واختلاف صوره وتفاضُل الناس فيه، محاولا الكشف عن الإسهام النحوي في قيم الصيغ الجمالية للتركيب، وأثرها على التفاعلات الدلالية، وقد كانت انطلاقته من توضيح موقفه إزاء اللفظ والمعنى دون انسياق وراء ما يقول شيخه أو سواه، فهو يقرّ في أكثر من موضع بأنّ إعجاز القرآن الكريم، إنّما كان بالفصاحة العائدة إلى حسن المعنى وجزالة اللفظ، "إنّ إعجازه هو بما يحصل له من المزية والرتبة في قدر الفصاحة، ولا يكون الكلام فصيحا إلاّ بحسن معناه وموقعه واستقامته، كما لا يكون فصيحا إلاّ بجزالة لفظه"[1].

لكن ليس معنى هذا الكلام أنّ بلاغة القرآن الكريم في لفظه المفرد لجزالته، ولا في معانيه لحسنها فحسب، مثلما اعتقد الباقلاّني (ت403هـ)، حين لخّص البلاغة في قوله إنّها "الإبانة في الإبلاغ عن ذات النفس على أحسن معنى وأجزل لفظ"[2]، إنّما المعاني في نظر القاضي عبد الجبّار " وإن كان لا بدّ منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها"[3] وليس هذا بمعنى أنّ المعاني مطروحة في الطريق على حدّ تعبير الجاحظ[4]، إنّما الحاصل في واقع الممارسة اللغوية أنّ المعاني لا يقع فيها تزايد، وأنّ فصاحة الناس تختلف في التعبير عن المعنى الواحد، بل أكثر من هذا، "قد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع والمعبّر عنه في الفصاحة أدون"[5].

واللفظ المفرد أيضا– وإن كان لا بدّ من شرط الجزالة فيه–،لا يرى صاحب المغني طائلا من وراء البحث عن الفصاحة فيه، وحجّته في ذلك أنّ اللفظة الواحدة لا تروقك في كلّ المواضع التي ترد فيها، إنّما قد "تكون إذا استعمِلت في معنى تكون أفصح منها إذا

---

[1]– المصدر السابق، ص 360

[2]– القاضي الباقلاّني، إعجاز القرآن، ص 286

[3]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص199

[4]– الجاحظ، الحيوان، ج3، ص131

[5]– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص 199.

استعملت في غيره"[1]، ومن هنا يخلُص القاضي عبد الجبّار إلى أنّ الشأن كلّ الشأن في إعجاز القرآن الكريم وفي بلاغته، إنّما في إحكام الربط بين أجزاء كلامه، وذلك هو النظم الذي يرتفع بالكلام إلى مستوى الأفعال المحكمة "كالبناء والنساجة والصياغة"[2]، ويمنحه صفة الجواهر المتجاورة التي لا ينقطع بعضها عن بعض.

هكذا إذًا استطاع عبد الجبار أن يكشف عن النظم، ذلك السرّ الكامن وراء الإعجاز القرآني، الذي أشار إليه الباقلاني . الأشعري . في كتابه (إعجاز القرآن)، غير أنّه عجز عن بيانه وتحليله، في حين فاز صاحب المغني بالكشف عنه بعد إيغاله في أعماق الظاهرة اللغوية والعودة إلى الموقف المعتزلي القائل بخَلق القرآن[3]، على اعتبار أنّه أصوات مقطّعة كما سلف الذكر، ليصل إلى ما للنحو من أثر في تنظيم العلاقات بين الكلم داخل السياق، للتّعبير عن أخصّ الدلالات وأدقّ المقاصد، من خلال وضع اللفظ الموضع الذي تمليه ثلاثة قيود لا رابع لها وهي: المواضعة المطلوبة والإعراب اللائق والموقع المناسب يقول صاحب المغني:" اعلم ... أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، إنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة، ولا بدّ مع الضمّ من أن يكون لكلّ كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضمّ، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنّه إمّا أن تعتبر فيه الكلمة، أو حركتها، أو موقعها، ولا بدّ من هذا الاعتبار في كلّ كلمة، ثمّ لا بدّ من اعتبار مثله في الكلمات إذا انضمّ بعضها إلى بعض، لأنّه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها، وحركتها وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه، إنّما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها"[4].

لم أجد بديلا عن نقل هذا النصّ بكامله، وكما ورد على لسان صاحبه، لِما يحمله من أفكار نيّرة تمثّل بحقّ قفزة نوعية في مسار البلاغة العربية، فهو يدعو بشكل صريح إلى إعادة النظر في نهج دراسة النصوص، والبحث عن مقومات الفصاحة فيها، بالانتقال من

---

[1]- المصدر السابق، ص 207

[2]-المصدر نفسه ص 207

[3]- ينظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص198

[4]- المصدر نفسه، ص 199

العناية باللفظة المفردة التي لا تعدو أن تكون مجرّد إشارة إلى التركيز على البنى اللغوية وما قد يعتريها من تطويل وإيجاز وحذف وزيادة، وتقديم وتأخير، وأثر ذلك كلّه على نشاط السياق ومن ثمّ الإبانة ووضوح المقاصد.

ويبدو أنّ صاحب المغني قد أفاد في هذا المقام من الرّماني الذي كان قد أشار في كلامه عن الإعجاز القرآني إلى إمكانات التأليف اللامتناهي، رغم محدودية ألفاظ اللغة، يقول: "ودلالة الأسماء والصفات متناهية، فأمّا دلالة التأليف فليس لها نهاية، ولهذا صار التحدّي فيها بالمعارضة لتظهر المعجزة"[1]، وهذه الفكرة هي جوهر ما بُنيت عليه نظرية النحو التوليدي التحويلي في علم اللغة الحديث.

إن النحو في نظر القاضي عبد الجبّار يتجاوز المعيارية الضيّقة والتمييز بين الصواب والخطأ، ليكون المقوّم الأساس في الكشف عن الطاقات الكامنة في النصّ، ومعرفة مضامينه من خلال النظر في الصيغ الجمالية لتراكيبه، انطلاقا من موقع اللفظة وإعرابها، وهذا موطن الفصاحة والسرّ في التفاضل بين كلام وأخر، يقول القاضي عبد الجبار: "فالذي به تظهر المزية ليس الإبدال الذي به تختصّ الكلمات، أو التقديم والتأخير الذي يختصّ الموقع، أو الحركات التي تختصّ الإعراب، فبذلك تقع المباينة، ولا بدّ في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الأخر أن يكون إنّما زاد عليه بكلّ ذلك أو ببعضه"[2].

2.4 المجاز والدلالة عند القاضي عبد الجبار:

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ أصل الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة تعلّق بصفات الله تعالى: هل هي مستقلّة عن الذات الإلهية الموصوفة بها، أم هي ذاتها، وقد أخذ أهل السنة بالرأي الأوّل حتى أطلق عليهم اسم (الصفاتية)، في حين أخذ المعتزلة بالنظرة الثانية، ولذلك أطلق عليهم اسم (المعطّلة) على سبيل التقابل.

وإذا انطلقنا من هذه المسألة يمكن القول إنّ الإمام عليا رضي الله عنه هو أوّل من سنّ مذهب الاعتزال، إذ نُسبت إليه نصوص في عالم التوحيد وشروطه، ومنها قوله: "أوّل

[1] – الرماني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 107

[2] – القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص 200

الدين معرفة الله تعالى وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنّه غير الصفة، فمن وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله"[1].

ورغم اختلاف الباحثين فيما بينهم حول صحّة امتداد جذور الاعتزال إلى عهد عليٍّ كرّم الله وجهه، فقد اتّفقوا على اعتبار صفة "التجسيم " لله تعالى هي أولى الأفكار التي أجهد المعتزلة أنفسهم في محاربتها، وكان ذلك في إطار الأصل الأوّل من أصولهم الخمسة وهو"التوحيد"الذي يقوم على تنزيه الله تعالى عن مشابهة أيّ شيء من المحدثات[2]، ولدعم هذه العقيدة، تسلّح المعتزلة بفكرة التمييز بين المحكَم من القرآن الكريم والمتشابه منه، يقول عبد الجبار :" فالمحكَم ما أُحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يُحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة "[3]، يراد بها المتشابه ومن ثمّ يحمل على المُحكم.

وإذا كان للمعتزلة موقف متحرّر من الحديث الشريف، إذ كانت لهم الجرأة على نقده متنا وسندا، وفق ما يتماشى مع مبادئهم القائمة على الأدلّة العقلية، فقد أحجموا عن معاملة النصّ القرآني بمثل ذلك، ولم يجدوا من سبيل لحماية عقيدتهم غير القول بأنّ من النصوص الشرعية ماله ظاهر وباطن، وإذا وقع خلاف بين النصّ الشرعي والعقل، فلا بدّ من تأويل ظاهر النص على النحو الذي يزول به ذلك الخلاف.

يقول الشريف المرتضي(ت436هـ):" وإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلّة العقول، وجب صرفُه عن ظاهره، وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها"[4]. وبناء على هذا الرأي، فإن ما ورد في القرآن الكريم من أنّ الله تعالى قريب من عباده مثلا، لا تكون كلمة " قريب" دالة على المكان، لأنّ في ذلك تجسيدا للذات الإلهية، من خلال إحلالها في حيّز مكاني، إنّما المقصود أنّه تعالى عليمٌ بأقوال البشر وأفعالهم.

---

[1]- محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية، دار مكتبة الهلال بيروت، ط5 1986، ص 553

[2]- محمد عمارة، الأصول الخمسة، نظرية المعتزلة، مجلة أفاق عربية، عدد6، شباط 1978، ص 116

[3]- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2،ص254

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص 45 وما بعدها

هكذا اجتهد المعتزلة في فهْم الشرع، مدافعين عن أصولهم بكلّ ما أوتوا من نشاط فكري، خائضين في الجدل لردع خصومهم، حتى عدّوا ممن انقلب علم الكلام على يدهم إلى مجرّد أنظار عقلية لا صلة لها بالتقوى الحارّة[1]. لكن مهما يكن من أمر، فلا يجرؤ أحد على الطعن في النشاط المدهش الذي أبداه رجال المعتزلة في الميادين الفكرية المختلفة من فلسفة وأدب وبلاغة وتأويل.

وتعد ظاهرة المجاز على رأس المسائل اللغوية التي شغلت المعتزلة كثيرا، على اعتبار أنّها الحلّ المعوَّل عليه عندهم، في إثبات الوحدة ما بين العقل والشرع، خدمة للعقيدة وإبعادا لكلّ الشبهات عنها.

وكان القاضي عبد الجبّار من أهمّ رجال المعتزلة الذين أبدوا حماسة منقطعة النظير في تحليل الظاهرة اللغوية، فكشف عن وعيه العميق بتفاصيل نواميسها كما سبقت الإشارة، متخطّيا في نهجه ظواهر الأمور إلى مخزون حقائقها، فاهتدى بذلك إلى متصوّرات علمية، غدت قاعدة الانطلاقة لكثير من المفكّرين والباحثين من بعده.

ويُعدّ مبحث الدلالة من أهمّ القضايا اللغوية التي اهتمّ بها صاحب المغني أيّما اهتمام. وحينما قارن بين المعجزة والكلام من حيث دلالتهما، اعتبر الكلام دون المعجزة لما يتميّز به من الاشتراك والاحتمال[2]، بفعل ما يمكن أن يقع فيه من مجاز واستعارة.

ومراعاة لغرض الإنباء وعدم خروج الكلام عن كونه دلالة، كلّف القاضي عبد الجبار نفسه عناء الخوض في حقل المجاز، مبيّنا أنّ له ضوابط تنضوي تحت المواضعة التي تمثّل عصب اللغة، والمولّد الحركي لكلّ ضروب الكلام في تراكيبه ودلالاته.

لقد تحدّد مفهوم المواضعة لدى القاضي عبد الجبّار بكونها عقدا اجتماعيا يفرض استقرار الأسماء والعبارة على ما وُضعت له في أصل اللغة، لضمان الإنباء عن المقاصد. فليس من حقّ أيّ متكلّم أن يخرج عن طواعية المواضعة باستعمال اللفظ في غير ما يدلّ عليه، لأنّه لا يفيد بكلامه، ولو كان مراعيا للقصد. فاللفظ المفيد في نظر صاحب المغني

---

[1]- ينظر الحبيب الفقي، حول موقف أبن رشد من علم الكلام والتأويل، مجلة مؤتمر ابن رشد ،ص 252

[2]- ينظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص45، وما بعدها

"لا بدّ من أن يقصد ما وضع له، وإلاّ لم يكن مفيدا له ...لأنّ المواضعة لو عدمت لم يؤثّر هذا القصد بانفراده"[1]. وبذات الحكم يخصّ القاضي عبد الجبّار العبارة أيضا، إذ لا يحقّ الخروج في استعمالها عن جوهر ما تدلّ عليه في إطار المواضعة، يقول:" إنّ ما وُضع للأمر محال أن يكون نهيا"[2]، وهكذا يعبّر دون شكّ عن صرامة المواضعة من خلال استمرارها في صلب اللغة والنزوع بها نحو الثبات (immutabilité de langage).

ومن هنا يبدو من البديهي أن نقول: إنّ اللغة لا ترضى بدخول المجاز ضمن أساليبها، على اعتبار أنّه سلوك كلامي لم تتمّ المواضعة عليه. إلاّ أنّ المواضعة ليست جزءا من الكلام ذاته، ولا يتعيّن في نظر القاضي عبد الجبّار استحضارها في كلّ مرّة لضمان التعبير عن المقاصد، إنّما يكفي أن تكون قد استقرّت في ذهن المتكلّم سلفا "ولا يجوز أن يكون... قاصدا إليها وقد صارت ماضية، إنّما يجب أن يكون عالما بها، ثمّ يقصد ما علم من الفائدة التي وضعوا العبارة التي تفيده إذا تكلّم بها"[3].

ومن البديهي أن تكون المواضعة رهن الجماعة التي أوجدتها، تتصرّف فيها عند الحاجة بتطوير دلالات الألفاظ تبعا لتطوّر مظاهر الحياة، وظهور مدلولات ومتصوّرات جديدة. يقول صاحب المغني: "وقد بيّنّا في غير موضع، أنّه لا بدّ في كلّ فترة من أنّها إذا انتهت في المعرفة إلى ما لم ينته إليه أهل اللغة، أنّ الاسم المنقول عنهم لذلك على ما عرفته من التفصيل، فمتى فعل ذلك لا يكون جاريا على طريقتهم"[4].

ومن صور التصرّف في دلالات اللغة استحداث اسم ما وإطلاقه على مسمّى معيّن بدل اسمه الأصلي، وهذا يعني الانتقال بالاسم من دلالته الحقيقية إلى دلالة مجازية. ويقرّر القاضي عبد الجبّار طواعية اللغة في هذا المجال قائلا: "العرف أقوى من اللغة، لأنّه يرد عليها فيغيّر حُكمها"[5]، وليس الكلام في واقع الأمر سوى أداة بيدِ المتكلّم، يصحّ أن ينقسم إلى أغراض وفوائد بحسب المقاصد، كما أنّ المواضعة في جوهرها تسير في هذا الاتجاه

---

[1]- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، ص14

[2]- المصدر نفسه، ج 7 ص 104

[3]- نفسه ،ج17،ص 17

[4]- نفسه، ص 96

[5]- نفسه، ص 99

ذاته، إذ إنّها "لا تصحّ أن تقع على صفة واحدة في الفوائد كلّها، بل ذلك ينقض أصل المواضعة"[1]، ومن هنا تتّضح المرونة الذاتية في المواضعة، ونزوعها باللغة نحو التغيّر والتبدّل(mutabilité de langage)، حيث يُسمح للمتكلّم بحرية التصرّف في استعمال عناصر اللغة، وبالتغيّر الدلالي من خلال الانتقال بالألفاظ والعبارات من الاستعمال الحقيقي إلى المجازي، بل أكثر من هذا يرى القاضي عبد الجبّار أنّ المجاز يستمدّ مشروعية وجوده في اللغة من المواضعة ذاتها، لأنّها تقوم أساسا على اعتباطية اقتران الدوال بمدلولاتها، يقول صاحب المغني:" وقد بيّنّا بطلان القول بأنّ اللفظة تتعلّق بما تفيده لشيء يرجع إليها، ودلّلنا على فساد ذلك بوجوه، وبيّنّا أنّه يجب على ذلك بطلان الاتساع والمجاز في الكلام"[2]، ومن هنا يتّضح قيام المجاز على المواضعة، وقيام المواضعة على الاعتباطية.

لكنّ للمجاز شروطا وضوابط يفرضها موضوع الدلالة في نظر المعتزلة، أهمّها امتثال مستعملي اللغة للمواضعة الجماعية في نقل اللفظ من استعماله الحقيقي إلى المجازي، وذلك تفاديا لأيّ لبس أو اضطراب قد يُحدثه التصرف الفردي في قوانين اللغة، وينوّه القاضي عبد الجبار بأهمية الجماعة في هذا الأمر فيقول: "وللاجتماع في ذلك من التأثير ما ليس للانفراد، لأنّ جميعهم إذا تعاونوا على المراد قلّ فيه اللبس وظهر فيه الغرض، كما نعلم من حال الجماعة إذا تشاورت في الأمور التي من حقّها أن تتجلّى وتظهر، لأنّ ذلك يقتضي وقوع الإصابة فاقتضى ذلك الاتساع في اللغة"[3]، ومعنى هذا أنّ المجاز مواضعة جديدة تطرأ على المواضعة الأصلية، ومن هنا يشترط كلّ من الجاحظ[4] والقاضي عبد الجبار أن يكون للكلمة استعمال حقيقي، لكي تُنقل منه إلى الاستعمال المجازي، "لأنّ كون اللفظة مجازا ولا حقيقة لها لا يصحّ في اللغة"[5]، ومعنى هذا استحالة أن تكون هناك مواضعة طارئة

---

[1]- المصدر السابق، ج7، ص 106.

[2] – القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج17، ص 15.

[3] – المصدر نفسه، ج16، ص202.

[4] – ينظر الجاحظ، الحيوان، ج5، ص32.

[5] – القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، ص 130.

طارئة ما لم تُسبق بمواضعة أصلية. يقول السيوطي:" فإن لم يكن فيه دليل على أنّهم وضعوا الاسم لمسمى المخصوص امتنع أن يعلموا أيّهم نقلوه إلى غيره"[1].

يقوم تصور المعتزلة للظاهرة اللغوية على منح المتكلّم المنزلة المركزية، وقد بدا ذلك جليّا من خلال عنايتهم بحال المتكلم، وقصده وعلى هذا الأساس قسّموا المجاز قسمين، أحدهما يقع من جانب المواضعة والثاني يقع من جانب المتكلّم[2]، وإذا كان مجاز المواضعة لا يتمّ إلاّ بوجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للكلمة، فإنّ مجاز المتكلّم لا بدّ فيه من قرينة تدلّ على أنّ المراد هو الاستعمال المجازي. يقول صاحب المغنى: "قد بيّنّا أنّه في وجه المجاز يُحتاج مع القصد إلى قرينة أو عهد يقع به الاضطرار في الشاهد، وليصبح الاستدلال على المراد في الغائب، وليس كذلك في باب الحقيقة"[3].

وانطلاقا من أسبقية العقل على الشرع، يميّز المعتزلة بين نوعين من الكلام أحدهما يدلّ بالضرورة وهو كلام القرآن الكريم، المنزّه عن الكذب على اعتبار أنّ المتكلّم– وهو الله تعالى– قد علِمنا حكمته "وإذا علِمنا عدل الله تعالى وحكمته بالدلالة القاطعة التي لا تحتمل الشكّ، نعلم أنّه لا يفعل ما يفعله إلاّ وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى"[4]، ومن ثمّ فالقرينة عقلية.

أمّا النوع الثاني، فهو كلام البشر الذي لا بدّ من النظر فيه لمعرفة حالة المتكلّم، ومن ثمّ يكون وجود القرينة اللفظية فيه ضروريا لكونها جزءا من الدلالة[5]، وتبعا لأصل التوحيد والعدل عند المعتزلة، فإنّ القرينة ضرورية في التعبير المجازي في كلام البشر، في حين أنّها ليست ضرورية في القرآن الكريم، وذلك لعلمنا المسبق بأنّه دلالة بعد ثبات حكمة الله سبحانه.

---

[1]– السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار التراث، القاهرة، ج1، ص362.

[2] – ينظر نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 134، وما بعدها.

[3] – القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد، ج17، ص16.

[4]– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص254.

[5]– المصدر نفسه، ص 360.

لكن رغم هذه المنزلة التي تتبوّأها القرينة في دلالة الكلام ووضوح المقاصد، فإنّ المراهنة عليها لا تكفي لنقل اللفظ من استعماله الحقيقي إلى المجازي، لأنّ ذلك من شأنه أن يخلّ بالدلالة، ما دامت الأسماء في اللغة تختلف من حيث دلالتها، إذ يرى صاحب المغني أنّها ثلاثة أقسام وهي اللغوي والعرفي والشرعي،" فاللغوي نحو تسميتهم هذه الجارحة المخصوصة يدا، والجارحة الأخرى رجلا، والعرفي نحو تسميتهم هذا الحيوان المخصوص دابة، مع أنّ هذا الاسم في الأصل كان اسما لكلّ ما يدبّ على وجه الأرض.. والشرعي نحو الزكاة، فقد كانت في الأصل عبارة عن النماء والطهارة ثمّ صارت بالشرع اسما لإخراج طائفة من المال، إلى غيرها من الأسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما"[1].

وتنقسم الأسماء من جانب آخر قسمين رئيسيين هما: الألقاب أو الأسماء الخاصة، ثمّ أسماء المعاني، أمّا الألقاب فإنّها " تُحمل على ما تقتضيه صيغها من المعنى الخاص"[2] لا تفيد مسمياتها بأكثر من الإشارة إليها، ومن ثمّ لا يصحّ فيها المجاز.

أمّا أسماء المعاني فإنّها تفيد مسمّياتها من جهة الجنس أو الصفة ثمّ يصحّ فيها المجاز، وقد أطلق عليها (أسماء المعاني)، لدلالة كلّ اسم منها على معنى ثابت بالدليل العقلي قبل أن تدلّ عليه الصفة، يقول القاضي عبد الجبار: "إنّ إثبات المعاني بالأقوال والأسماء لا يصحّ، لأنّ الواجب إثباتها بالطريق الذي تثبت منه ثمّ يعبّر عنها"[3]، وهذا لا ينطبق على الألقاب، لأنّها لا تدلّ أساسا على أيّ معنى ولا صفة، ومن ثمّ لا يجوز فيها الاستعمال المجازي.

ويعود تركيز المعتزلة على ضرورة إثبات المعاني بالدليل العقلي، قبل الدلالة عليها بالعبارات، إلى انطلاقهم من المبدأ الذي يعتبر حجز الزاوية في فكرهم، وهو دلالة الشاهد على الغائب، إذ يرى القاضي عبد الجبّار أنّه إذا ثبت استعمال أسماء المعاني والصفات استعمالا حقيقيا حسب شرائط المواضعة، فمعنى ذلك هو ثبات الشاهد الذي يخول لنا نقل

[1]– المصدر السابق، ص 347

[2]– ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، –مختصر المستصفي–، تح، جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994، ص117.

[3] – القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، ص 17.

اللفظ إلى الاستعمال المجازي وذلك هو الغائب، ومن هنا يكون الانتقال من الحقيقة إلى المجاز تحوّلاً من الشاهد إلى الغائب، يقول القاضي عبد الجبّار:"اعلم أنّ المواضعة إنّما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها، لأنّ الأصل فيها الإشارة... فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلّم بلغة مخصوصة، أن نعقل الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد، ثمّ ننظر، فما حصلت فيه الفائدة نجري عليه الاسم في الغائب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد، في أنّه يجب أن يعلم أوّلا ثمّ يبنى عليه الغائب، نحو ما بيّنّاه في الاستدلال بالشاهد على الغائب"[1].

وقد ظلت المواضعة مرجعيّة المعتزلة في رسم حدود المجاز، إذ بيّنوا أن الانتقال باللفظ من الحقيقة إلى المجاز، لا يصحّ إلاّ إذا ثبت استعماله عند أهل اللغة، ولهذا نجد بعض الألفاظ المترادفة في اللغة رغم أنّها من أسماء المعاني والصفات، ومتّفقة في استعمالها الحقيقي، إلاّ أنّ الاستعمال المجازي يجوز في مواضع الواحدة دون الأخرى، "وعلى هذا فإنّ الغائط والمكان المطمئن كانا في الأصل واحدا ثمّ استعمل أحدهما في الكناية عن قضاء الحاجة ولم يستعمل الآخر"[2].

أمّا تشبّث المعتزلة بالدلالة ووضوح القصد من الكلام، فلا يقلّ أهمية عن تمسّكهم بالمواضعة، وقد بدا ذلك جليا من خلال حرصهم على أن لا تتداخل الحدود بين الحقيقة والمجاز، فقد قرروا من جانب أنّ المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لا تعني المطابقة، وإلاّ تحوّل المجاز إلى حقيقة، وهذا يفضي باللغة إلى الخلط بين عالمي الغيب والشهادة[3]، ومن جانب آخر يلحّ المعتزلة على أنّ استعمال اللفظة مجازا يجب أن لا يتمّ إلاّ في المواضع التي ألفها أهل اللغة، فإذا صحّت الكلمة مجازا في مواضع معينة، فليس معناه أنّ للمتكلم تمام الحريّة في استعمال الكلمة ذاتها في أيّ موضع أراده، حتى ولو ثبتت العلاقة بين الاستعمالين الحقيقي والمجازي.

[1] المصدر السابق، ص 49

[2] القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص 142.

[3] ينظر نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 129.

ممّا لا شكّ فيه أنّ هذه الشروط التي أكّد عليها المعتزلة في الاستعمال المجازي لألفاظ اللغة لم تكن في الواقع إلاّ لحرصهم على قضية الدلالة التي تمثّل قطب الرحى في الفكر الاعتزالي، يقول صاحب المغني في أبواب التوحيد والعدل: "إن ما اعتبرناه من الشروط اقتضته الدلالة وقامت عليه الحجة "[1].

وممّا نجم عن هذه العناية التي حظيت بها الدلالة ووضوح القصد في الكلام، عدم احتفال المعتزلة بالمجاز إلى الحدّ الذي شاع عنهم في أوساط مفكّرينا وما أكثرهم، إذ لم يهتمّوا بأساليبه إلاّ بمقدار ما يقتضيه الدفاع عن التوحيد والعدل، من بحث عن الوجوه التي لا تتعارض مع قولهم في صفات الله تعالى وتنزيهه، فيكشفون عن الدلالات المتضمّنة في النصوص التي يؤوّلونها مع توكيدها بالأدلّة العقلية.

أمّا إذا لم يكن هناك تعارض بين العقل والشرع، فإنّهم يفضّلون فهم النص على حقيقته، بعيدا عن كلّ تأويل، يقول القاضي عبد الجبّار:" وكلام الله تعالى متى أمكن حمله على الحقيقة، لا يجوز أن يعدل عنه إلى المجاز"[2]، ويضرب مثلا لتكليف الناس أنفسهم تأويل (الميزان) بالعدل في قوله تعالى: (وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ) (الأنبياء: 47)، وكذلك في قوله عزّ وجلّ: (فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (المؤمنون :102)، في حين أنّ الله تعالى لم يرد – في نظره – غير هذا الميزان المعروف بيننا، وعلّة القاضي عبد الجبّار في ذلك أنّه "لو كان الميزان إنّما هو العدل، لكان لا يثبت للثقل والخفّة فيه معنى، فدلّ على أنّ المراد به الميزان المعروف"[3].

ولم يقف حرص المعتزلة على الدلالة عند هذا الحدّ، بل يقررون أنّه إذا كان في العبارة مجازان أحدهما قريب والأخر بعيد، فإنّ الواجب حمل المعنى على الأوّل، لأنّ منزلته من الثاني هي منزلة الحقيقة من المجاز، يقول القاضي عبد الجبار: "وكما لا يجوز في

[1] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص309.
[2] – المصدر نفسه، ص 368.
[3] – نفسه ص 368.

خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة، فكذلك لا يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه"[1].

لقد كان المطمح الشامل للمعتزلة في عميق تفكيرهم أن ينشئوا بناء عقديا متماسكا، قوامه أنّ النظرة الإسلامية إلى الوجود إنّما تقوم على العقل قبل الشرع، يقول السجستاني وهو من مدرسة الاعتزال: "إنّ الوحي يأتي تارة ليؤكّد العقليات، وتارة ليدعم الأفعال التي يأذن بها العقل للمصلحة العامة"[2]، وقد تمثّلت ماهية العقل عند المعتزلة في أصلي التوحيد والعدل اللذين كانا مبدأ الانطلاق عندهم في الدفاع عن العقيدة الإسلامية، لاسيما قضية التوحيد، إذ اعتبروا أنّ القول بوجود صفات قائمة بالذات الإلهية منذ الأزل، إنّما اشتراك له سبحانه في القدم، لأنّ الوحدة لا تقبل التركيب، وانطلاقا من هذا المبدأ، دخل المعتزلة معترك الجدل الديني مع خصوصهم حول الكلام والمتكلّم، انطلاقا من صفات الله تعالى باعتباره متكلّما، ثمّ القرآن الكريم باعتباره كلام الله سبحانه، وعلى هذا الأساس قدّم المعتزلة تصورا للذات الإلهية قمّة في التنزيه، معتمدين على مبدأ التأويل، كلّما عثروا على نصّ شرعي يخالف ظاهرة مبادئ العقل وقضية التوحيد.

ولمّا كانت اللغة هي حقل ممارسة التأويل، وكان الكشف عن الدلالات الخفية في النصوص الشرعية لا يتسنّى إلاّ بمعرفة خبايا نظام اللغة وسنن التجوّز فيه، عكف المعتزلة على دراسة الكلام وشرائط دلالته، كما خاضوا في مستويات الدلالة والفرق ما بين الحقيقة والمجاز، ومراهنين في ذلك كلّه على المواضعة والقصد باعتبارهما ركني التواصل.

ولا شكّ في أنّ التأويل القرآني القائم على نصرة العقل، يتطلّب مهارة فائقة في استغلال ما يقدّمه نظام اللغة من سبل التعبير، وذلك ما فعله المعتزلة، لاسيما القاضي عبد الجبّار الذي اهتدى إلى البحث في الجانب التركيبي للغة، مبيّنا ما يتيحه النظام اللغوي من تنوّع في الأساليب من خلال قيامه على مبدأ التماسك، وما يسمح به من موارد إبلاغية كالتقديم والتأخير والحذف والزيادة، وما إلى ذلك ممّا يساعد في الكشف عن أدقّ الدلالات.

---

[1]- المصدر السابقص 306.

[2] – الشيخ بوعمران، الوحي والعقل في الإسلام، مجلة الأصالة، عدد 75، 76، 77، 78، نوفمبر، ديسمبر 1979 جانفي، فيفري 1980، ص 106.

وقد أدرك القاضي عبد الجبّار أنّ الفضل في كلّ هذا، إنّما هو فضل النحو، لأنّه المفتاح الذي يولَج من خلاله إلى المعاني، يقول في شأن مفسّر القرآن مثلا إنّه لا يكفيه أن يكون عالما باللغة العربية ما لم يعلم معها النحو، إلى جانب الرواية والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها[1]، وعلى هذا الأساس احتفل القاضي عبد الجبّار بالنحو وبنى عليه نظرته إلى اللغة على نحو أفاد منه عبد القاهر أيما إفادة.

5/ عند أبي الحسين البصري:

لقد كان كتاب (الرسالة) الذي وضعه الإمام الشافعي فاتحة خير على الأمّة الإسلامية، إذ تسنّى لجمهور الفقهاء أن يعرفوا من خلاله القوانين التي تعرَف بها مراتب الاستدلال في الشريعة الإسلامية، وكانت جماعة من رجال الفقه الإسلامي أطلق عليها اسم الفقهاء المتكلّمين، عرفوا بتفصيل القواعد الأصولية وإثباتها بالأدلّة عقلا ونقلا.

ويعدّ الإمام أبو الحسين البصري[2] واحدا من هؤلاء الفقهاء، وهو صاحب كتاب (المعتمد في أصول الفقه) الذي يعدّ من أهمّ ما تمّ تأليفه من كتب في الفقه على طريقة الشافعية، كان معتزلي المذهب، وهو ما يتّضح في ثنايا الكتاب المذكور، من خلال ربط موضوعات الأصول بعقيدة الاعتزال، بل ليس هذا الكتاب في الواقع سوى شرح مختصر لمؤلّف القاضي عبد الجبّار(كتاب العمد)، ولقد أشار الإمام إلى هذا الأمر في مقدّمة كتابه[3]، لكن مع هذا فهو كتاب يمثّل حلقة مهمّة، من حلقات التأليف الأصولي عند المتكلّمين، والنموذج الحيّ الذي يمكن من خلاله معرفة الدور الذي لعبه علماء الأصول في تطوير الدرس البياني عند العرب.

فقد كان الإمام أبو الحسين البصري مدركا تمام الإدراك بأنّ علم أصول الفقه هو علم الخطاب القرآني، وأنّ الاستدلال بهذا الخطاب على الأحكام الشرعية يستوجب إمكانات أهمّها الملكة اللغوية الرفيعة، والتمكّن من خبايا الأساليب وأسرارها لمعرفة ما يمكن أن ينضح به النص القرآني، ولهذا استهلّ كتابة المذكور بفصل يعرض فيه لمسائل اللغة من

[1]– ينظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص258.

[2]– لترجمته ينظر كتابه: المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ج1 مقدمة المحقق.

[3]– ينظر المصدر نفسه، ص3.

أقسام الكلام، وعلاقة اللفظ بالدلالة، والفصل بين الحقيقة والمجاز، يقول: "اعلم أنّه لمّا كانت أصول الفقه هي طرق الفقه وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال، وجب تقديم أقسام الكلام وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما، وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهي"[1].

وقد جعل الإمام أبو الحسين البصري موضوع الدلالة محورا لعرض هذه المسائل اللغوية، بل لفصول الكتاب كلّها إذ يقول:" كان أكثر الغرض بهذا الكتاب ذكر الخطاب الذي يستدلّ به على الأحكام"[2]، وقد استهلّ الإمام البصري حديثه ببيان أنّ حدّ الكلام ليس أن يكون مفيدا، لأنّ هذا الحكم يسقط على الإشارة والعقد أيضا، ومنه يتجرّد الكلام ممّا يميّزه عن بقية الأنظمة العلامية، يقول:" ومن حدّ الكلام بأنّه مفيد يلزمه أن تكون الإشارة والعقد كلامين"[3] إنّما حدّ الكلام هو ما انتظم من الحروف المسموعة المختلفة عن بعضها من حيث المخارج الصوتية والصفات. ويعني الإمام البصري بهذا وضع الكلام على الطريقة المخصوصة حسب غرض المتكلّم، وفقا لقواعد النظام اللغوي، لأنّ النظم وحده هو الكفيل بضمان الفائدة من الكلام، انطلاقا من اتصال المعاني بعضها بعض، إذ:" الكلام المفيد إيصال بعض المعاني ببعض وتعلّق بعضها ببعض"[4].

وإذا كان اللفظ على المستوى الإفرادي لا يحقّق هذا الاتصال بين المعاني، ولا يفيد تصوّر معناه، فإنّ له دورا حيويا على مستوى التركيب، إذ يغيّر دخوله في النظم علاقة بعض المعاني ببعض، ومن ثمّ تتغيّر الفائدة من الكلام، يقول الإمام: "إنّ من الكلم ما يدخل في الكلام فيغير فائدته وينبئ عن حال بعضه ببعض، وقد يكون ذلك اسما، وقد يكون حرفا وذلك ينبئ عن تعلّق معاني الكلام ببعض"[5].

لم يُطِل الإمام أبو الحسين البصري كلامه حول النظم وعلاقة الألفاظ بالدلالة ليعرّج على إحدى المسائل الحسّاسة في علم أصول الفقه وهي المجاز في الخطاب القرآني، محدّدا

[1]- المصدر السابق ج1 ص8

[2]- المصدر نفسه، ص31

[3]- نفسه، ص10

[4]- نفسه، ص15

[5]- نفسه، ص12

إياه باعتباره مقابلا للحقيقة، انطلاقا من علاقتهما بأصل المواضعة في التخاطب. إذ الحقيقة هي ما تفيده الكلمة التي وُضعت له في أصل المواضعة، والتي وقع التخاطب بها، وتدخل في هذا الحدّ أنواع الحقيقة من لغوية وعرفية وشرعية. أمّا المجاز فهو عدول عن الأصل والحقيقة وخرق للمواضعة، إنّه: "ما لا ينتظم لفظه معناه إمّا لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن المواضعة"[1].

ومؤدّى هذا الكلام أنّ المجاز نوعان، يحدث أحدهما على مستوى العلاقات الترتيبية للغة، من خلال نقل اللفظ عن موضعه المتّفق عليه في أصل المواضعة، كقول القائل: رأيت الأسد، وهو يعني الرجل الشجاع، في حين يحدث النوع الآخر من المجاز على مستوى العلاقات السياقية، من خلال التغيير الذي يطرأ على مستوى الكلام بالزيادة أو الحذف.

وقد أوضح الإمام البصري هذه المسألة بقوله: "فالذي لا ينتظم لفظه معناه لأجل زيادة هو الذي ينتظم المعنى إذا أسقطت الزيادة نحو قوله سبحانه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)(الشوري:11). وأمّا الذي لا ينتظم معناه لأجل النقصان، فهو الذي ينتظمه إذا زدنا في الكلام ما نقص منه نحو قوله عزّ وجلّ: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كَنَّا فِيهَا) (يوسف: 82) لأنه أسقط من الكلام أهل القرية"[2].

ويعتبر الإمام أبو الحسين البصري قضية الاطّراد في الاستعمال من الحدود الفاصلة بين الحقيقة والمجاز، إذ من حكم الحقيقة أن تطّرد في فائدتها، إمّا اطّرادا مطلقا، كوصف كلّ ما هو طويل بالطويل، وإمّا اطّرادا مقيّدا، كإطلاق لفظ "أبلق"على ما وجد فيه السواد والبياض من الخيل دون سائر الأجسام[3]. أمّا المجاز فعلى العكس من الحقيقة، ينبغي ألاّ يتعدّى ما استُعمل فيه إلى غيره،" نحو تسميتهم الرجل الطويل بـ (نخلة)، فإنّه لا يجب أن يسمّى غير الرجال بذلك[4]. وما يلفت الانتباه في عرض الإمام أبي الحسين البصري للمجاز، أنّه كان على طريقة المتكلّم لا الأصولي، إذ نراه يعلّل موقف المعتزلة من المجاز القرآني

1- أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص13

2- المصدر نفسه، ص 13

3- نفسه، ص29

4- نفسه، ص 26

بقوله: "إن الله سبحانه خاطب العرب بما هو في لغتهم، واختار لهم من الأساليب ما تقترن به فصاحة الكلام وبلاغته ومنه العدول إلى المجاز الذي "يحسن لِما فيه من زيادة فصاحة واختصار ومبالغة في التشبيه"، وليس المجاز في نظر الإمام البصري إلاّ وسيلة للدفاع عن عقيدة الاعتزال، وقد صرّح بهذا دون أيّ حرج إذ يقول: "ونبيّن أنّه يحسن أن يكون في القرآن مجاز، ليصحّ أن نحمل كثيرا من الآيات التي يستدلّ بها خصومنا في كثير من مسائل هذا الكتاب على المجاز"[1].

6/ عند ابن وهب[2]:

يمثّل القرن الرابع للهجرة الفترة التي عرفت دراسات الإعجاز القرآني خلالها تطوّرا كبيرا، وهي الفترة ذاتها التي كانت فيها الفلسفة اليونانية قد أخذت تتحكّم في الفكر العربي لتوجّهه نحو نظام معرفي جديد قائم على منطق اليونان وفلسفتهم.

ويعتبر كتاب(البرهان في وجوه البيان) لابن وهب صورة لتأثّر العرب بالفكر الفلسفي اليوناني، يقول طه حسين: "هذا الكتاب لم نكد ننظر فيه حتى كان نظرنا مصدر دهشة ورضا، فهو يظهرنا على رأي العرب في البيان، وهو في الوقت ذاته يحقّق ما كنت أميل إليه، وهو أنّ بعض العرب قد تأثّروا في البيان بأرسطوطاليس"[3].

لقد كان الدافع لتأليف هذا الكتاب هو ملاحظة ابن وهب أنّ الجاحظ لم يعط موضوع البيان حقّه في كتاب (البيان والتبيين)، إذ اكتفى فيه بذكر أخبار منتحلة"[4]وخطب منتخبة، ولم يأت فيه بوظائف البيان وأقسامه[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص16

[2]- هو أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب. كان شيعيا متبحّرا في العلوم الشرعية والقرآنية، تأثّر بالفكر اليوناني. لمعرفة ترجمته ينظر كتابه: البرهان في وجوه البيان، تح د. حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة، مقدمة المحقق.

[3]- المصدر نفسه، مقدمة المحقق، ص 35.

[4]- منتحلة: مختارة.

[5]- المصدر نفسه، ص 49.

ومن أجل إعطاء المسألة حقّها من العناية، رغب ابن وهب في تأليف ما يتدارك به النقص من بيان أصول البيان وفصوله. ولا شكّ في أنّ المتصفّح للكتاب يدرك أنّ صاحبه لم يأت فيه بأكثر ممّا ذكره سابقوه، وقد أقرّ هو بذلك في قوله: "شرحت في بعض قولي ما أجملوه واختصرت في بعض ذلك ما أطالوه وأوضحت في كثير منه ما أوعروه وجمعت في مواضع منه ما فرّقوه"[1]، إنّما أراد أن يجمع ما تفرق من شتات البيان لاسيما في كتابات الجاحظ ليبني عملا يصحّ أن يكون نظرية عامة للبيان.

ينطلق ابن وهب من بيان أنّ العقل هو الجوهر الشريف الذي وهبه الله تعالى للإنسان، مستدلاّ على ذلك بنصوص من القرآن الكريم كقوله تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا) (الإسراء:70). ويلحّ ابن وهب على أنّ للعقل أهمية في حياة الإنسان، فبه يفرّق ما بين الخير والشرّ والدفع والضرّ، وهو حجّة الله سبحانه على خلقه، والدليل على معرفته والسبيل إلى نيل رحمته[2].

يرى ابن وهب أنّ العقل قسمان: موهوب وهو الأصل، جعله الله في جبلة خلقه، ومكسوب وهو الفرع، أفاده الإنسان بالتجربة والعبر والأدب والنظر[3]. ولمّا وهب الله تعالى العقل للإنسان، أراد أن يتمّ الفضيلة فخلق له اللسان وأنطقه بالبيان، ثمّ ندبه إلى التفكير وأمره بالاعتبار في مواضع كثيرة من القرآن الكريم ومنها قوله سبحانه:(أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ الله مِنْ شَيْءٍ)(الأعراف: 185)، ومن هنا فالبيان دليل العقل، "وإذا تفكّر الإنسان وقدّر ونظر واعتبر وقاس ما يدلّ عليه فكره... تبيّن له ما يريد أن يتبيّنه وظهر له معناه وحقيقته، وقد ذكر الله عزّ وجلّ البيان فمدحه وامتدح بأنّه علمه عباده فقال:(الرَّحْمَنُ *عَلَّمَ الْقُرْآَنَ *خَلَقَ الْإِنْسَانَ *عَلْمَهُ الْبَيَانَ)(الرحمان: من 1 إلى 4).

[1]- المصدر السابق، ص 51.

[2]- المصدر نفسه، ص 52

[3]- نفسه، ص 53

والبيان في نظر ابن وهب على أربعة وجوه وهي:

- بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبن بلغتها.
- البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللبّ ويسميه بيان الاعتقاد.
- البيان الذي هو نطق اللسان.
- البيان بالكتاب الذي يبلغ من بعُد وغاب[1].

وما يلفت الانتباه في هذا التقسيم أنّ ابن وهب قد استعاد التصنيف الوارد في (البيان والتبيين)، مع إضافة بيان الاعتقاد الذي أغلفه الجاحظ، ربّما بسبب اهتمامه البالغ بالتبيين أو الإفهام كما سلف الذكر.

والبيان الذي يعنينا في مقامنا هذا، هو البيان الذي هو نطق اللسان، وقد شغل حيّزا كبيرا في كتاب "البرهان في وجوه البيان".

ينطلق ابن وهب في تفسير هذا البيان من الإشارة إلى اختلاف العبارة فيه باختلاف اللغات، وهو عنده ذو مستويين: البيان الظاهر الذي لا يحتاج إلى بيان أو إلى تفسير، والبيان الباطن الذي يحتاج إلى تفسير بالقياس والنظر والاستدلال والخبر[2].

وممّا يحتاج إلى التفسير بالقياس انطلاقا من مراعاة السياق العام للنص قوله تعالى: (وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)(الكهف:29)، ويعلّق ابن وهب على هذه الآية الكريمة بقوله:"لم يطلق الكفر ولم يحبّبهم إياه"[3]، إنّما هذا من أساليب المجاز، باطنه التهديد والوعيد، وإن كان ظاهره التفويض إليهم.

أمّا ما يوصل إليه بالخبر- وهو السنة- فمثل الألفاظ ذات الدلالة الشرعية، مثل الصلاة التي تعني الدعاء في أصل اللغة، والصيام الذي هو الإمساك في أصل الاستعمال، والكفر الذي هو ستر الشيء، فلولا ما أتانا من الخبر(السنّة) في شرح مراد الله عزّ وجلّ في

---

[1]- ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص56

[2]- المصدر نفسه، ص29

[3]- نفسه، ص29

الصلاة والصيام ومعنى الكفر، لمّا عرفنا باطن ذلك...بل نسمّي كلّ من دعا مصليا وكلّ من أمسك عن شيء صائما، وكلّ من ستر شيئا كافرا"[1].

ولابن وهب وقفة مطوّلة مع اللغة العربية في كتابه، وقد خصّها بوجوه وأقسام ومعان وأحكام، لمعرفة أساليبها التعبيرية التي تشكّل الأساس لفهم الخطاب الشرعي، ومتى لم يقف عليها من يريد معانيها واستنباط ما يدلّ لفظها، لم يبلغ مراده ولم يصل إلى بغيته"[2]، ومن هذه الأساليب التشبيه واللحن والرمز والوحي والاستعارة والأمثال واللغز والحذف والصرف والمبالغة والقطع والعطف والتقديم والتأخير[3].

أمّا التشبيه فهو في نظر ابن وهب من أشرف كلام العرب، وأساس الفطنة والبراعة وهو قسمان: تشبيه الأشياء في ظواهرها وألوانها، كتشبيه القدّ بالغصن والخدّ بالورد، ثمّ التشبيه في المعاني كتشبيه الشجاع بالأسد والجواد بالبحر[4].

ومن وجوه المجاز التي يذكرها ابن وهب ما أطلق عليه اسم اللحن وهو الكناية، يقول: "وأمّا اللحن فهو التعريض بالشيء من غير تصريح"[5]، مشيرا إلى أنّ العرب تلجأ إليه في مقام خاص كمقام الاستحياء، فيكنّى مثلا عن الحاجة بالنجوة والعذرة، والنجو: المكان المرتفع، والعذرات الأفنية[6].

ومن ألوان المجاز التي يلجأ إليها المتكلّم في مقام خاص الرمز الذي يتمّ به طيّ ما يراد إخفاؤه، كي لا يفهم فحوى الكلام إلاّ المعنيون، وقد كثر هذا الاستعمال في كتب المتقدّمين والمتفلسفين[7].

---

[1]- المصدر السابق ص 93

[2]- المصدر نفسه، ص 93

[3]- نفسه، ص 101

[4]- نفسه، ص 108

[5]- نفسه، ص110

[6]- نفسه ص 110

[7]- نفسه، ص 112

أمّا الاستعارة فقد وقف عندها ابن وهب طويلا، معلّلا استعمالها بحاجة كلام العرب إليها، لأنّ ألفاظهم أكثر من معانيهم[1]، ولم يعن ابن وهب –حسب ما يبدو– بلفظ (الاستعارة) ما نعرفه اليوم في علم البيان، إنّما قصد به استعمال اللفظ في غير موضعه بشكل عام، أمّا تعليله لحاجة المتكلمين إلى الاستعارة بسعة الألفاظ في اللغة وضيق معانيها، فهو مخالف للواقع، لأنّ من سننها أنّ ألفاظها محدودة، في حين أنّ عالم المعاني لا حدود له وليس العكس، وهذا ما سبق أن رأيناه عند الجاحظ ومن بعده الرماني.

يشير ابن وهب إلى أنّ الاستعارة نوعان[2]: هما استعارة اللفظ لغاية غير فنية كاستعمال لفظ (الوحي) الذي يعني الإبانة عمّا في النفس بغير المشافهة، للتعبير عن مفاهيم عدّة، منها وحي الإشارة كقوله تعالى: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)(مريم:11)، ومنها الوحي في المنام، كقوله سبحانه: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ) (القصص:7)، ومنها الوحي بمعنى الإلهام، كقوله عزّ وجلّ: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ)(النحل:68)، فلم يتمّ استعمال لفظ (الوحي) في هذه الأساليب كلّها إلاّ من قبيل ما يسمّيه علماء اللغة: المشترك اللفظي، حيث تدلّ اللفظة الواحدة على أكثر من مفهوم واحد.

أمّا النوع الثاني من الاستعارة فهو ما يمكن تسميته الاستعارة الفنية، وهي التي يعني بها ابن وهب استعمال اللفظ في غير موضعه الأصلي على سبيل التوسع والمجاز، يقول: "وربّما استعملوا بعض ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز"[3].

ومن الأمثلة التي يسوقها ابن وهب لفنّ الاستعارة قوله تعالى:(وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا * وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا)(الإسراء: 45–46)، فالكفّار كانوا عند تلاوة القرآن قد حجبوا قلوبهم عن فهمه وصدفوا بأسماعه عن تدبّره، ومن ثم فهم أنفسهم الذين جعلوا في آذانهم وقرا، إلاّ أنّه

[1]– ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 116

[2]– ينظر المصدر نفسه، ص 114

[3]– نفسه، ص 115

جاز في نظر ابن وهب أن يقال على سبيل التعبير المجازي: "إنّ الذي تلا عليهم ذلك جعلهم كذلك"[1]، ونظير هذا قول الشاعر:

فإن يكن الموت أفناهم   فللموت ما تلد الوالدة

يقول: "الوالدة إنّما تطلب الولد ليعيش لا ليموت، لكن لما كان مصيره إلى الموت جاز أن يقال للموت ولدته"[2].

ومن أنواع الاستعارة التي استوقفت ابن وهب ما يسمّى في اصطلاح علم البيان الاستعارة المكنية، وقد أدرك قيامها على أساس التشخيص، يقول: "ومن الاستعارات ما قدّمنا من إنطاق... كلّ ما لا ينطق إذا ظهر من حاله ما شاكل النطق"[3]، ومن استعارات القرآن التي ركّز عليها ابن وهب، لما فيها من عنصر التشخيص والاستنطاق قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) (فصلت :11)، يقول ابن وهب: "وذلك لمّا كانتا عن إرادته من غير عصيان له ولا استصعاب عليه، جاز أن يقال: إنهما قالتا أتينا طائعين"[4].

ولم يقف ابن وهب فيما عُني به من أساليب عند دراسة الاستعارة والتشبيه، إنّما عرض أيضا لبعض الأحوال التي تطرأ على الجملة من حذف وزيادة وتقديم وتأخير، مع بيان أثر ذلك في دلالة الكلام. فهو يشير إلى أنّ الحذف مثلا يستعمله العرب للإيجاب والاكتفاء بيسير القول مع شرط أن يكون المخاطب عالما بالمراد، ومنه قوله تعالى:(وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ)(يس:45)، وتقدير ذلك: وإذا قيل لهم اتّقوا ما بين أيديكم وما خلفكم استكبروا وعتوا وتمادوا[5]، ومن ثمّ جاز استعمال(لعلّ) التي تفيد الترجّي، وهي–عند المعتزلة– دالة في هذا المقام على حرية الإنسان في اختيار أعماله.

[1]– المصدر السابق، ص115
[2]– المصدر نفسه، ص116
[3]– نفسه، ص117
[4]– نفسه، ص 117
[5]– نفسه، ص 121

كما أشار ابن وهب إلى مظاهر أسلوبية أخرى، ومنها الالتفات الذي أطلق عليه مصطلح الصرف، وهو صرف القول من المخاطب إلى الغائب، ومن الواحد إلى الجماعة مع ما يتّصل بعلم المعاني من خروج الأساليب الإنشائية عن ظاهرها إلى أغراض أخرى.

كانت هذه نماذج من أساليب المجاز التي خصّها ابن وهب بالتحليل في كتابه، وهي في نظره تخصّ اللغة العربية، ذكرها مستشهدا عليها من القرآن الكريم والحديث الشريف، وكذا من الشعر والأمثال العربية، وبعد تحليل شكل العبارة يعرّج ابن وهب على إبراز وظيفتها في ظلّ ما تختصّ به اللغة العربية من مزايا أسلوبية بداية من تقسيم كلام العرب إلى منظوم ومنثور، مبيّنا أقسامهما وأغراضهما وبلاغة كلّ منهما، إلى جانب موضوع الجدل والمجادلة الذي تناوله بشكل يسترعي انتباه القارئ.

ولا يسع المقام لعرض هذه الفنون كلّها، لأنّها بعيدة عن موضوع هذا البحث، إنّما تجدر الإشارة إلى أنّ ابن وهب تأثّر بشكل واضح في حديثه عن النثر بالجاحظ، إذ لم يقم باستعادة مسائل البيان والتبيين– وبخاصة الخطابة– فحسب، إنّما سار على نهج الجاحظ في تحديد شروط الخطيب ومعالم الخطبة، كذكره لموضوع الإطالة والإيجاز وعيوب الكلام ومراعاة المقام، وغير ذلك ممّا يدركه البصر من أوّل نظرة على البيان والتبيين.

أمّا في طرح ابن وهب قضايا الشعر من وجوه اللغة وإصابة التشبيه وغير ذلك، بل حتى في تعاطيه مع النحو مثلما سلف الذكر، فإنّه يبدو متأثّرا بأرسطو كما هو الشأن في إشارته إلى جواز تصرف الشاعر في الكلام إسرافا واقتصادا، وذلك في الوصف والتشبيه والمدح والذمّ، يقول: "وليس المستحسن الصرف والكذب والإحالة في شيء من فنون القول إلاّ في الشعر، وقد ذكر أرسطوطاليس الشعر فوصفه بأنّ الكذب فيه أكثر من الصدق"[1].

لقد كشفت هذه الجولة السريعة في كتاب (البرهان في وجوه البيان) عن أنّ ابن وهب قد تناول مبحث المجاز من منطلق اعتباره أهمّ ما تتميّز به اللغة العربية عن غيرها من اللغات، مبرزا أهميته في الدلالة وكذا في عملية التلقّي.

---

[1]– ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، ص 94

لكن مع هذا فقد أغفل الرجل ما لصور المجاز من أثرٍ فنيّ وجماليّ على العبارة التي تمثّل جوهر الخطاب، وربّما يعود هذا الإغفال إلى تأثّر ابن وهب بصرامة المنطق اليوناني في طرح القضايا بعيدا عن الآثار النفسية، وقد بدا ذلك واضحا في الكتاب.

كما يمكن أن يكون سبب هذا الإغفال هو كثرة الفنون التي تطرّق إليها الكتاب من شعر ونثر وخطابة وجدل، إلى جانب ما يفرضه البيان الرابع (الكتاب) من شروط على الكاتب.

ولا ترمي هذه الملاحظة للنيل من قيمة هذا الكتاب الذي يكفي أنّ ابن خلدون (ت 808هـ) اعتبره من الكتب الأربعة التي تمثّل قواعد أصول الفقه الإسلامي[1].

ومهما يكن من أمر فقد استطاع ابن وهب أن يفيد من علوم عصره، وهي في قمّة تطوّرها وبخاصة الدراسات القرآنية والفلسفية في بناء المشروع البياني الذي كان الجاحظ قد وضع أسسه، ومن هنا يحقّ القول إنّ كتاب (البرهان في وجوه البيان) يمثّل مرحلة حسّاسة من مراحل نموّ المشروع البياني العربي، قبل أن يبلغ ذروته في القرن الخامس على يد عبد القاهر الجرجاني.

[1]– هذه الكتب هي: البرهان في وجوه البيان لابن وهب، المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، وهما أشعريان وكتاب العهد للقاضي عبد الجبار، والمعتمد في أوصول الفقه لأبي الحسين البصري وهما معتزليان. ينظر مقدمة ابن خلدون، دار الجبل بيروت، ص 504

الفصـل الثالث

أثر النحو في المجاز من منظور نظرية النظم الجرجانية

1. مدلول النظم عند عبد القاهر الجرجاني .
2. اللفظ والمعنى من منظور النظم.
3. معاني النحو ومستويات النظم
4. معاني النحو والمجاز

أ/ الاستعارة.

ب/ المجاز المرسل

مدخل:

لقد كان للمنطق الفلسفي والمذاهب الكلامية أثر سلبي على اللغة خلال القرن الخامس، إذ دبّ الفساد في مقاييس البيان العربي، بانصراف النقّاد عن المعنى والجوهر، حتى لم يعد للذوق ولا للطبع مكان في المفاضلة بين جيّد الكلام ورديئه، وقد وصف عبد القاهر الجرجاني[1] منزلة البيان وما آل إليه من قصور في عصره فيقول: "إنّك لا ترى علما هو أرسخ وأسبق فرعا وأحلى جنى وأعذب وردا وأكرم نتاجا وأنور سراجا من علم البيان الذي لولاه لم تر لسانا يحوك الوشي ويصوغ الحلي ويلفظ الدرّ وينفث السحر... إلاّ أنّك لن ترى على ذلك نوعا من العلم قد لقي من الضيم ما لقيه، ومُني من الحيف بما مني به، ودخل على الناس من الغلط في معناه ما دخل عليهم فيه، فقد سبقت إلى نفوسهم اعتقادات فاسدة وظنون رديئة وركبهم فيه جهل عظيم وخطأ فاحش"[2].

كان عبد القاهر الجرجاني واحدا من العلماء الذين سلمت فطرتهم وذوقهم الأدبي من ذلك الفساد، فانبرى يؤسّس لبلاغة تتّسم بالحيوية والإبداع، من خلال كتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز)، اللذين يرى طه حسين أنّهما أنفس ما أُلّف في البيان العربي[3]، وظّف فيهما رصيده المعرفي (النحوي والديني والكلامي) لتطوير منهج التفكير البلاغي ووضعه في مساره السليم، وهذا ما جعله من رواد البلاغة العربية.

ولعلّ ما ساعد عبد القاهر الجرجاني على خدمة البلاغة من خلال كتابيه النفيسين هو تسلّحه بالنقد المنهجي السليم واستقصاء دقائق القضايا على الطريقة المنطقية وها هو يؤكّد الأمر بقوله: "اعلم أنّك لا تشفي الغليل ولا تنتهي إلى ثلج اليقين حتى تتجاوز حدّ العلم بالشيء مجملا إلى العلم به مفصلا ...وحتى تكون كمن تتبّع الماء حتى عرف منبعه

---

[1]- ينظر لترجمته: محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 58 وما بعدها، وعبد العاطي غريب علي علام، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، دار الجيل بيروت، ط1 19993، ص 28 وما بعدها .

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 54.

[3]- ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي وآخرون، الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية اللبنانية ط1، 1992، ص36

وانتهى في البحث فيه عن جوهره الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبته ومجرى عروق الشجر الذي هو منه"[1].

لقد كانت قضية الإعجاز القرآني المدخل الرئيس لكتابات عبد القاهر الجرجاني، فقد برهن في رسالته الشافية على أنّ العرب قد عجزوا عن الإتيان بمثل القرآن في بلاغته ونظمه، يقول:"هذه جملة من القول في بيان عجز العرب حيث تُحدوا إلى معارضة القرآن، وإذعانهم وعلمهم أنّ الذي سمعوه فائق للقوة البشرية ومتجاوز للذي يتسع له ذرع المخلوقين[2].

وممّا لا شكّ فيه أنّ فكرة الإعجاز كما يقول نصر حامد أبو زيد تسلّم بداهة بمبدأ التباين بين كلام الله تعالى وكلام البشر من حيث الأسلوب والصياغة[3]. إلاّ أنّ الإشكال الذي واجه علماءنا في القديم، تعلّق بطريقة الكشف عن ذلك التباين وأثره وملامحه، فقد تعرّض الباقلاني مثلا لقضية الإعجاز، ومن منطلق التسليم بها أوّلا، ثمّ بحث في قضايا البلاغة على اعتبار أنّها تابعة للإعجاز، فكانت نتيجة بحثه أن اكتفى باللفّ بين فنون الكلام وأساليبه، "ولم يستطع أن يفصح عن معنى البلاغة وحقائق أبوابها، بما يوضّح المنهج لإدراك إعجاز القرآن"[4].

أمّا عبد القاهر الجرجاني فقد انطلق في البحث عن الإعجاز من مبدأ التفاضل في الكلام واختلاف مستوياته البلاغية، يقول:" معلوم أنّ سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وأنّ التفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض"[5]، وقد نظر إلى الشعر على أنّه وسيلة لبيان مواطن الجمال والجودة الفنية، ومن ثمّ يكون طريقا لبيان إعجاز القرآن، "إذا كنّا نعلم أنّ الجهة التي منها قامت الحجّة بالقرآن، وظهرت وبانت وبهرت، هي أن كان على حدّ من

[1]- عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، ص 107

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 201

[3]- نصر حامد ابر زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 118

[4]- محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 59

[5]- عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، ص 117

الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يطمع إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك إلاّ من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب"[1].

لقد درس عبد القاهر الجرجاني بلاغة الكلام في مستويات ثلاثة هي مستوى لغة الحديث العادي ومستوى لغة الشعر ثم مستوى لغة القرآن، ليتساءل في الأخير: "ما الذي أعجز العرب من القرآن؟ وعمّ عجزوا على وجه التحديد؟ أعن معان من دقّة معانيه وحسنها وصحتها في العقول، أم عن ألفاظ من ألفاظه؟"[2]، ثمّ يجيب عن هذه التساؤلات بقوله: "أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه وخصائص صادفوها في سياق لفظه وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها"[3].

وقبل أن يكشف عبد القاهر الجرجاني عن الإعجاز القرآني وأسرار بلاغته في كتابه (دلائل الإعجاز)، انطلق في (أسرار البلاغة) من الاستجابة للتصوّر الأشعري الذي يعتبر الكلام معاني نفسية، مبعِدا تصوّر المعتزلة الذي يجعل الكلام أصواتا ومقاطع، فراهن على ما تحقّقه الاستعارة والتخييل من مفارقات دلالية في إثبات الإعجاز، لكن سرعان ما أدرك أنّ أمر المجاز والاستعارة لا يمكن أن يكون مسعفا في بيان الإعجاز القرآني، "لأنّ ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي محدودة"[4].

ومن منطلق البحث عن السرّ المعجز الذي يشمل سور القرآن كلّه، خلص عبد القاهر الجرجاني إلى قضية (النظم) التي آمن بها وجعلها أصلا تنتسب إليه أبواب البلاغة كلّها، ومن ثمّ خصّها بكتاب (دلائل الإعجاز) حيث يدافع عنها ويحدّد الأصول العامة التي تنهض عليها.

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص7

[2]- المصدر نفسه، ص 32

[3]- نفسه، ص32

[4]- عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، ص 133

1. مدلول النظم عند عبد القاهر الجرجاني:

رغم الفضل الذي أحرزه عبد القاهر الجرجاني في توثيق نظرية النظم، فإنّه يقرّ صراحة بأنّ أصولها لا تنتسب إليه، إنّما هي من فضل العلماء الذين سبقوه، فقد أحلّوا النظم أشرف محلّ وخير دليل على ذلك إجماعهم "على تعظيم شأنه وتفخيم قدره والتنويه بذكره وإجماعهم على أن لا فضل مع عدمه ولا قدر لكلام إذا هو لم يستقم له ولو بلغ في غرابة معناه ما بلغ، وبتّهم الحكم بأنّه الذي لا تمام دونه ولا قوام إلاّ به، وأنّه القطب الذي عليه المدار والعمود الذي به الاستقلال"[1].

وقد سبقت الإشارة في الفصل الأول من هذا البحث إلى أنّ النحاة القدامى كانت لهم اليد الطولي في دراسة الكلام وتحليله، والوقوف عند ما يعتري الجملة من مظاهر أسلوبية كالتقديم والتأخير، والحذف وغيرها، وكان سيبويه أوّل من اهتمّ بهذه الجوانب في كتابة، إلاّ أنّ النحاة لم يطلقوا على بحوثهم تلك مصطلح النظم، إنّما كانت مجرّد حديث عن سنن العرب في كلامها.

ولم يقتصر الحديث في موضوع النظم قديما على النحاة فحسب، إنّما كان من النقّاد والأدباء من عرض له في مؤلّفاته، ويبدو أنّ أقدم إشارة حقيقة إلى موضوع النظم، إنّما صاحبها عبد الله بن المقفّع (ت142هـ) الذي تحدّث عن صياغة الكلام وشروطها.[2]

لقد كان موروث القدامى في كلّ من النقد والبلاغة والإعجاز إرهاصا أفاد منه عبد القاهر الجرجاني في تشكيل فلسفته البيانية، إلى جانب تأثّره بالثقافة الإغريقية لاسيما بحوث أرسطو[3]، فتكوّنت له شخصية فكرية ميّزته عن غيره ممن سبقوه ومن عاصروه بكثير من وجوه الأصالة في طرق موضوع النظم، ولعل من أبرز تلك الوجوه أنّه فَهِم توحّد الصياغة بالمعنى أو التركيب مع الصورة، فقام أسلوبه في النقد والتحليل على ربط اللغة بوظيفتها

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 63

[2] ينظر محمد عبد المنعم خفاجي وآخرون، الأسلوبية والبيان العربي، ص 44.

[3] ينظر عبد العاطي غريب على علام، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، ص 31.

الفنية والجمالية، معتبرا الصور لطائف وأسرارا، على من ينشد فهمها ويتلمّس أبعادها أن يتحلّى بالذوق الفني.

وعلى هذا الأساس يقرّر عبد القاهر الجرجاني في البداية صعوبة فهم النظم، لأنّ خصائصه وأسراره معقّدة وذات معان روحية، "أنت لا تستطيع أن تنبّه السامع لها وتحدث له علما بها حتى يكون مهيَّئا لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها"[1]. فالنظم عنده ممّا يستوجب الاستعداد والذوق لفهمه، شأنه شأن الشعر الذي لا تستطيع أن تقيمه في نفس من لا ذوق له[2].

لقد حدّد عبد القاهر الجرجاني قضية النظم في كتاب (دلائل الإعجاز) على أنّها ليست سوى "توخّي معاني النحو وأحكامه وفروقه ووجوهه والعمل بقوانينه وأصوله"[3]. إلاّ أنّ هذا التحديد العام غير كاف لمعرفة مسألة النظم في نظره، إذ"لو كان قول القائل لك في تفسير الفصاحة: إنّها خصوصية أو على وجوه تظهر بها الفائدة، أو ما أشبه ذلك من القول المجمل كافيا في معرفتها ومغنيا في العلم بها، لكفى مثله في معرفة الصناعات كلّها، فكان يكفي في معرفة نسج الديباج الكثير التصاوير أن تعلم أنّه ترتيب للغزل على وجه مخصوص، وضمٍّ لطاقات الإبريسم بعضها إلى بعض على طرق شتّى وذلك ما لا يقوله عاقل"[4] .

2. اللفظ والمعنى من منظور نظرية النظم:

لقد كان لموضوع الإعجاز القرآني أثر كبير في بلورة فكرة النظم عند عبد القاهر الجرجاني، فحتى يقف على موضع التحدّي والإعجاز في القرآن الكريم، عزم على تجاوز التحديد المجمل لموضوع النظم، إلى تفصيله والتأصيل لقانونه، فكان لا بدّ من ضبط العلاقة بين اللفظ والمعنى، تلك القضية التي أرهقت المفكرين العرب، وظلّت محلّ جدال بينهم على مدار قرنين من الزمن، منذ طرحها الجاحظ، حين أعلن أنّ "حكم المعاني خلاف حكم

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص420.

[2] المصدر نفسه، ص 422.

[3] نفسه، ص 347

[4] نفسه، ص 30.

الألفاظ، لأنّ المعاني مبسوطة إلى غير غاية، ممتدّة إلى غير نهاية، وأسماء المعاني مقصورة معدودة، ومحصّلة محدودة[1].

وقد كان سعي عبد القاهر الجرجاني للتخلّص من هذه الثنائية من منطلق أشعري، إذ اعتبر الكلام معنى قائما في النفس، مبيّنا أنّ المزيّة "من حيّز المعاني دون الألفاظ، وأنّها ليست لك أن تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك وتراجع عقلك وتستنجد في الجملة فهمك"[2].

ويعلّل عبد القاهر الجرجاني هذا الموقف بأسبقية المعاني في الوجود وفي المقام، إذ ليست الألفاظ في حقيقة وجودها سوى أوعية للمعاني وتابعة لها في الترتيب والمواقع، فإذا وجب لمعنى ما أن يكون أوّلا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أوّلا في النطق، يقول:" لا يُتصوّر أن تعرف للفظ موضعا من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخّى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيبا ونظما، وأنّك تتوخّى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وأنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدمٌ للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس علمٌ بمواقع الألفاظ الدالّة عليها في النطق"[3].

لقد عاد عبد القاهر الجرجاني إلى أصل اللغة، ليركّز على ميزة الاعتباطية التي تربط الدالّ بمدلوله، مؤكّدا أنّ واضعي اللغة لم يعملوا بأمر من العقل يقتضي وضع حروف الكلمة وفق ترتيب معين دون غيره، والدليل الذي يعضد هذه الفكرة أنّه "لو أنّ واضع اللغة كان قد قال(ربض) مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد"[4].

إنّ الألفاظ في الأصل موضوعة لتدلّ على ذات أو معنى، ومن هنا فلا مجال للتفاضل بينها من حيث دلالتها في ذاتها، يقول عبد القاهر الجرجاني: "وإذا كان ذلك كذلك

[1]- الجاحظ البيان والتبيين، ج2، ص 76.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 51.

[3]- المصدر نفسه، ص 44.

[4]- نفسه، ص 40.

فينبغي أن ينظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبل أن تصير إلى الصورة التي بها يكون الكلام إخبارا وأمرا ونهيا واستخبارا وتعجّبا...، هل يُتصوّر أن يكون بين اللفظتين تفاضلٌ في الدلالة، حتى تكون هذه أدلّ على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به حتى يقال إن (رجل) أدلّ على معناها من (فرس) على ما سمّي به، وحتى يُتصوّر في الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه وأبين كشفا عن صورته من الآخر"[1].

غير أنّ عبد القاهر الجرجاني، وإن هو نظر إلى الألفاظ على أنّها أوعية للمعاني وتابعة لها، فإنّ ذلك لا يعني أنّه تشيَّع للمعنى فجعله كلّ شيء، وجحدَ اللفظ فلم يجعله شيئا كما يرى بعض دارسينا المحدثين[2]، إنّما بيّن في أكثر من مناسبة أنّ أشدّ ما ساءه من معاصريه ومن سابقيه، أن فسدت ملكة الفهم عندهم، حتى حصروا المزيّة في المعنى دون اللفظ والصياغة، يقول: "واعلم أنّ الداء الدويّ والذي أعيى أمره في هذا الباب غلطُ من قدّم الشعر بمعناه وأقلّ الاحتفال باللفظ وجعل لا يعطيه من المزيّة إن هو أعطى إلاّ ما فضل عن المعنى، يقول: "ما في اللفظ لولا المعنى، وهل الكلام إلاّ بمعناه، فأنت تراه لا يقدّم شعرا حتى يكون قد أودع حكمة وأدبا واشتمل على تشبيه غريب ومعنى نادر"[3].

وقد رفض عبد القاهر الجرجاني نصرة المعنى دون اللفظ، لأنّ ذلك يؤدّي في نظره إلى إنكار الإعجاز ونفي التحدّي، يقول: "وذلك أنّه إذا كان العمل على ما يذهبون إليه من أن لا يجب فضل ومزية إلاّ من جانب المعنى وحتى يكون قد قال حكمة أو أدبا واستخرج معنى غريبا أو تشبيها نادرا فقد وجب اطراح جميع ما قاله الناس في الفصاحة والبلاغة وفي شأن النظم والتأليف، وبطل أن يجب بالنظم فضلٌ وأن تدخله المزيّة وأن تتفاوت فيه المنازل"[4].

---

[1]- المصدر السابق، ص35.

[2]- ينظر مثلا بدوي طبانة، أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية والنقدية، دار الثقافة بيروت، ط3، 1981، ص189.

[3]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز ص 194.

[4]- المصدر نفسه، ص 198.

ويرى عبد القاهر الجرجاني أنّ الجمال الفنّي ليس جمال المعاني في حدّ ذاتها، إنّما هو جمال النظم وصياغة هذه المعاني في أجمل الصور." إنّ سبيل المعنى الذي يعبّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضّة والذهب، يصاغ منهما خاتم أو سوار، فكما كان محالا إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم وفي جودة العامل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيّة في الكلام أن تنظر في مجرّد معناه"[1].

ومن المؤكّد أنّ المقصود بالمعاني في هذا النصّ الذي سبق ثبته، ليس معاني الكلمات مفردة، لأنّ المعنى الخاص بالكلمة لا ينطوي على أيّة مزيّة بيانية، إنّما المقصود هو المفهوم الناتج عن انصهار معاني الكلمات المفردة في وحدة واحدة من خلال ملاءمة معنى اللفظة التي تليها. إنّ واضع الكلام عند عبد القاهر الجرجاني "مثل من يأخذ قطعا من الذهب والفضّة فيذهب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة"[2] .

وإذا كان النظم لا يتحقّق بالمعنى وحده ولا باللفظ وحده، فمعنى ذلك أنّه لا وجود لفصاحة ولا بلاغة خارج النظم، حتى إن جاز وصف اللفظ بالفصاحة فليس ذلك لسبب في ذاته، ومن رام خلاف هذا الحكم، فليس له في نظر عبد القاهر الجرجاني غير "التسكّع في الحيرة والخروج عن فاسد القول إلى مثله"[3]، وهذا شأن كثير من العلماء السابقين الذين كان غلطهم –في نظره- بأن بحثوا في أمر الفصاحة والبلاغة، من غير وضع اليد على الخصائص التي تعرض في نظم الكلام، فكانت نتيجة سعيهم أن لم يخلّفوا شيئا ذال بال. يقول: "ولم أزل منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء في معنى الفصاحة والبلاغة والبيان والبراعة، وفي بيان المغزى من هذه العبارات وتفسير المراد بها، فأجد بعض ذلك كالرمز والإيماء والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبئ ليطلب وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج"[4].

---

[1] – المصدر السابق، ص 198

[2] – المصدر نفسه، ص 197.

[3] – نفسه، ص 316

[4] – نفسه، ص 29.

لقد خلص عبد القاهر الجرجاني إذًا إلى أنّ المزيّة لا تكون في الألفاظ بمفردها من حيث هي أصوات وأوزان، ولا في المعاني وحدها، إنّما يقع الفضل في اللفظ مرتّبا على المعاني المرتّبة في النفس، "ذلك لأنّ اللفظ لا يسبق المعنى، ولا المعنى يسبق اللفظ، إنّما يولدان في لحظة واحدة"[1].

ويلحّ عبد القاهر الجرجاني على بيان أنّ الفضل في ترتيب اللفظ وفقا لترتيب المعاني في النفس، إنّما فضل معاني النحو التي تؤدي دور الرابط بين العالم الخارجي للغة/الكلمات، وعالمها الداخلي/المعاني على حدّ تعبير اللساني الأمريكي تشومسكي[2] .

3. معاني النحو ومستويات النظم عند عبد القاهر الجرجاني:

إذا كان علماؤنا قد شهدوا لعبد القاهر الجرجاني بإمامته في النحو، فليس لأنّه كان من كبار النحاة فحسب، بل لأنّه أعاد إلى النحو حياته وأهميته، وجعل منه مرجعيته الأساس في تشييد نظريته اللغوية، في الوقت الذي شهد فيه الناس سيطرة المنطق الواضحة على تفكير النحاة واللغويين. ولا أدلّ على ذلك من الدعوة التي أطلقها بعض المتأثّرين بالمنطق الأرسطي آنذاك للجمع بين النحو والمنطق"[3].

لقد هاجم عبد القاهر هذه النظرة المنطقية إلى اللغة، مبيّنا أنّها السبب في سوء فهم الناس لطبيعة النحو ولوظيفته الأساس، فقد اقتصر علمهم به على معرفة أواخر الكلام من رفع ونصب وجرّ. أمّا التفكير في استقراء الجانب الدلالي من النحو فرأوا أنّ الإعراض عنه أولى من العناية به. يقول عبد القاهر الجرجاني: "وأمّا النحو فظنّته الجماعة ضربا من التكلّف وبابا من التعسّف وشيئا لا يستند على أصل ولا يعتمد فيه على عقل، وأنّ ما زاد منه

---

[1]– أحمد علي دهمان، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، منشورات وزارة دار الثقافة، سوريا، ط2، 2000، ص 101.

[2] Noam Chomsky, Essais sur la forme et le sens, traduit de l'anglais par Joelle Sampy éditions du seuil Paris, P35

[3]– ينظر رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطوّر، ص17

على معرفة الرفع والنصب وما يتّصل بذلك ممّا تجده في المبادئ فهو فضل لا يجدي نفعا ولا تحصل منه على فائدة"[1].

كانت لعبد القاهر الجرجاني نظرة عميقة إلى اللغة، تجاوز فيها حدود الأحكام والقواعد القائمة، والدلالة العقلية للألفاظ، إلى الحديث عن فضاء أوسع في عالم اللغة هو فضاء الإبداعية في إنتاج الدلالات، من خلال التفاعل بين الكلمات في السياق الواحد.

وقد نبعت هذه النظرة إلى اللغة عند عبد القاهر الجرجاني من إدراكه وظيفة النحو الأساسية، إذ انتبه لأهمية العلاقات النحوية في تحقيق القيمة الفنيّة لبناء الكلام، انطلاقا من الارتباط المعنوي بين العامل والمعمول، ووجوه التصرّف في العلاقات التي تحكمهما، ولهذا الأمر أقام النظم على أساس النحو إذ يقول: " ليس النظم إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها"[2].

وقد بيّن عبد القاهر الجرجاني في نصوص كثيرة من كتاب دلائل الإعجاز أنّ النظم في جوهره هو النحو في أحكامه من حيث المزيّة والفضل، زيادة على الصحّة والفساد، يقول: "فلست بواجد شيئا يرجع صوابه إن كان صوابا وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم، إلاّ وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقّه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاما قد وصف بصحّة نظم أو فساده، أو وصف بمزيّة وفضل فيه، إلاّ وأنت تجد مرجع تلك الصحّة وذلك الفساد، وتلك المزيّة وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتّصل بباب من أبوابه"[3].

يكشف هذا النص عن وجود مستوين للنظم، يمكن تسمية الأوّل منهما النظم العادي، أمّا الثاني فهو النظم الفني.

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 6.

[2] – المصدر نفسه، ص64

[3] – نفسه، ص 65.

1.3 النظم العادي:

يشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ معاني النحو تنزل في هذا النمط من النظم منزلة المعايير التي يحتكم إليها المتكلّم، لمعرفة صحّة الكلام من سقمه، فبها تثبت سلامته وبدونها يكون اختلاله وفساده. ويدلّ على هذا الأمر قول صاحب الدلائل: "هذه جملة لا تزداد فيها نظرا إلاّ ازددت لها تصوّرا، وازدادت عندك صحّة وازددت بها ثقة"[1].

ويؤكّد عبد القاهر الجرجاني على أنّ توخّي معاني النحو إنّما يتمّ بين معاني الألفاظ لا بين الألفاظ ذاتها، ويستدلّ على هذا بمسألة التعلّق، إذ "لو كان التعلّق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف"[2]، ولوجدنا كلاما يتشكّل من فعل مع فعل أو فعل مع حرف مثلا.

وليس معنى المفرد مقصودا لذاته، إذ لا يمكن أن نتصوّر متكلّما يقع قصدٌ منه إلى معنى كلمة من دون أن يريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى، لأنّ المعاني التي تعبّر عنها الألفاظ لا تعدو أن تكون تلك المفاهيم الذهنية المدركة عن العالم الخارجي، وهي مفاهيم قد تكون حسية وقد تكون مجرّدة، إلاّ أنّها ليست مقصودة في أنفسها، إنّما لكي يُضمّ بعضها إلى بعض وفقا لمعاني النحو، حيث تعمد إلى الفعل فتعمله في الاسم ليكون فاعلا أو مفعولا له، أو تعمد إلى الاسم فتعمله في اسم آخر فيكون الثاني خبرا للأوّل. ويضرب عبد القاهر الجرجاني أمثلة كثيرة في الدلائل لتعليق اللفظ بعضه ببعض ومنها قوله: "وإن أردت مثالا فخذ بيت بشّار، الطويل:

كأنّ مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه

وانظر هل يُتصوّر أن يكون بشّار قد أخطر معاني هذا الكلم بباله أفرادا عارية من معاني النحو التي تراها فيها، وأن يكون قد وقع (كأن) في نفسه من غير أن يكون قصد إيقاع التشبيه منه على شيء، وأن يكون فكّر في (مثار النقع) من غير أن يكون أراد إضافة الأوّل إلى الثاني، وفكّر في (فوق رؤوسنا) من غير أن يكون قد أراد أن يضيف (فوق) إلى

[1] – المصدر السابق، ص 65

[2] – المصدر نفسه ص67

الرؤوس، وفي الأسياف من دون أن يكون أراد عطفا بالواو على (مثار)، وفي الواو من دون أن يكون أراد العطف بها، وأن يكون كذلك فكّر في (الليل) من دون أن يكون أراد أن يجعله خبرا لكأنّ، وفي (تهاوى كواكبه) من دون أن يكون أراد أن يجعل تهاوى فعلا للكواكب ثمّ يجعل الجملة صفة الليل ليتمّ الذي أراد من التشبيه"[1].

هكذا يلحّ عبد القاهر الجرجاني على أن يبيّن أهمية معاني النحو في الكلام، مؤكّدا أنّ فساد النظم إن كان يرجع إلى شيء، فإنّما يرجع إلى عدم مراعاة الأصول في علم النحو، يقول: "وفي نظائر ذلك ممّا وصفوه بفساد النظم، عابوه من جهة سوء التأليف، أنّ الفساد والخلل كان من أن تعاطى الشاعر ما تعاطاه من الشأن على غير الصواب، وضع في تقديم أو تأخير، أو حذف وإضمار، أو غير ذلك ما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصحّ على أصول هذا العلم"[2].

إلاّ أنّ من باحثينا المحدثين من يعيب على عبد القاهر الجرجاني تشبّثه بالنحو، وحرصه على مراعاة قوانينه وأصوله، ومن أصحاب هذا الرأي لطفي عبد البديع، الذي يرى أنّ ما يعدّه عبد القاهر الجرجاني اختراقا لقوانين النحو، إنّما صورة من صور التركيب توخّاها الشاعر. وفي هذا الكلام مدعاة للاستغراب دون شكّ، لأنّه ينطوي على معنى مفاده أنّ عبد القاهر الجرجاني كان يخفق في إدراك المعاني التي كان الشعراء يعبّرون عنها، بل ذهب هذا الباحث إلى حدّ التصريح بعجز أصول النحو عن استيعاب أسرار اللغة الشعرية، يقول: "لا تكاد تتّضح معها الخصائص المتفرّدة للكلام، والفاعلية والمفعولية، والابتدائية والخبرية لا تغني وحدها في بيان الآثار الشعرية لمواقع الألفاظ في العبارات"[3]، وفي هذا الكلام مجانبة للصواب وتطاولٌ على عبد القاهر الجرجاني، لا يبرّرهما إلاّ الإحجام عن قول الحقيقة.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 315

[2] المصدر نفسه، ص 66-67

[3] لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1991، ص14.

2.3 النظم الفنّي:

هو مستوى من النظم يفوق النظم العادي، ويسمو إلى درجة المزيّة والفضيلة، خلافا للنظم العادي الذي تقف وظيفته عند إحكام بناء الكلام وتوجيه سيره حتى يكون دالا وفق نظام اللغة. ورغم أنّ عبد القاهر الجرجاني نفسه لا يتصوّر في النظم العادي زيادة ولا نقصانا، فإنّه يلحّ على بيان أهميته في وجود النظم الفنيّ، يقول في كتاب الدلائل: "وإذا ثبت أنّ سبب فساد النظم واختلاله أن لا يعمل بقوانين هذا الشأن –يقصد النحو– ثبت أنّ سبب صحّته أن يعمل عليها، ثمّ إذا ثبت أنّ مستنبط صحّته وفساده من هذا العلم، ثبت الحكم كذلك في مزيّته والفضيلة التي تعرض فيه"[1] .

إنّ تمييز عبد القاهر الجرجاني ما بين مستويي النظم (العادي والفنّي)، إنّما تمييز ما بين النحو ومعاني النحو، وهو الأمر الذي أثبته وأكّد عليه نعوم تشومسكي في العصر الحديث، من خلال حرصه على المفارقة بين الكفاية أو القدرة اللغوية compétence، وبين الأداء أو الإنجاز اللغوي performance، مبيّنا أنّ المصطلح الأوّل يعني التمكّن من القواعد العامة للغة[2]، ووسائلها المتوفرة بين يدي المتكلّم، بينما يعني المصطلح الثاني المظهر الإبداعي للغة من خلال الممارسة الفردية لها، وهذا ما يؤكّد الأستاذ عبد الرحمان الحاج صالح على أهميته ضمن مبادئ النظرية الخليلية الحديثة تحت عنوان: اللسان وضع واستعمال[3].

إنّ مهمّة النحو تتعلّق بالأحوال الإعرابية، من وقوع الاسم فاعلا أو مفعولا أو مبتدأ أو خبرا، أو وقوع الفعل مرفوعا أو منصوبا أو مجزوما، وبهذا فإنّ النحو اصطلاحيّ ومثاليّ[4]، تكمن اصطلاحيته في أنّه القاسم المشترك بين أفراد الأمّة، يشتركون جميعا في معرفته، ومن ثمّ ليس النظم على هذا المستوى من الوجوه التي تظهر بها المزيّة، لأنّ العلم

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص67

[2] Christian Baylon, Paul Fabre, Initiation à la linguistique 2 éditions, Armand Colin p42

3– ينظر عبد الرحمان الحاج صالح بحوث ودراسات في اللسانيات العربية دار موفم للنشر، الجزائر 2007 ج1 ص 175.

[4]– ينظر عبد الحكيم راضي، نظرية اللغة في النقد الأدبي، مكتبة الخانجي بمصر، 1980، ص 85 وما بعدها.

بالإعراب –يقول عبد القاهر الجرجاني– "مشترك بين العرب كلّهم، وليس هو ممّا يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالروية، فليس أحدهم بأنّ إعراب الفاعل الرفع والمفعول النصب، والمضاف إليه الجرّ بأعلم من غيره."[1]

أمّا كونه مثاليا فيعني أنّ وظيفته الأساس هي ضبط الكلام حتى لا يعتريه اختلال وفساد.

وبخلاف النظم العادي تعدّ معاني النحو أدخل في نظام اللغة –عند عبد القاهر الجرجاني–، وأكثر صلة بجانبها الإبداعي، لأنّها ذات طابع فرديّ، إذ تسمح للمتكلّم بأن يتحرّر من قيود الوضع والعرف اللغويين، مستغلاّ الطاقات التي تتيحها له قوانين النحو فيخرج المعاني في أبهى صورها، على وجه من الوجوه التي يسمح بها النظام وهي وجوه لا تحصى كما يشير عبد القاهر الجرجاني إلى ذلك في قوله: "وإذ قد عرفت أنّ مدار النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه فاعلم أنّ الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تتّفق عندها، ونهاية لا تجد لها ازديادا بعدها، ثمّ اعلم أن ليست المزيّة بواجبة لها في أنفسها، ومن حيث هي على الإطلاق، لكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام"[2].

يشير النصّ السابق بكلّ وضوح إلى أنّ المزيّة في النظم ليست واجبة لمعاني النحو في ذاتها، ومن حيث هي، إنّما تعرض لها بسبب الكلام، ولتوظيف طاقتها في تعبير المتكلّم عن كلّ ما يرغب في نقله إلى ذهن السامع، وفي أداء هذه الوظيفة تتجلّى ميزة الإبداعية التي تمثّل جوهر اللغة البشرية، يقول تشومسكي في كتابه (البنى التركيبية):"من الآن فصاعدا نعتبر أنّ اللغة جملة من القواعد المحدودة التي تسمح لنا بتشكيل عدد غير محدود من الجمل، والتعبير عن اللامحدود من المفاهيم".[3]

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 302.

[2] المصدر نفسه، ص 69.

[3] Noam Chomsky Structures syntaxiques, traduit de l’Anglais par Michel Braudeau, éditions du Seuil, P14.

فمن الواضح إذًا أنّ معاني النحو ليست أداة الإبداع الفنيّ فحسب، إنّما موضع التفاضل ما بين المبدعين، والميزان الذي يعرف به الناقد والبلاغي جيّد الكلام من رديئه وغثّه من سمينه. وعلى هذا الأساس يقرّر عبد القاهر الجرجاني أنّه "إذا أضفنا الشعر أو غير الشعر من ضروب الكلام إلى قائله، لم تكن إضافتنا من حيث هو كلم وأوضاع لغة، ولكن من حيث توخّي معاني النحو في معاني الكلم، وذلك لأنّ من شأن الإضافة الاختصاص، فهي تتناول الشيء من الجهة التي تختصّ منها بالمضاف إليه"[1].

هكذا وجد عبد القاهر الجرجاني في دراسته النحو مفتاحا للنظم، وبه وضع الأساس الصحيح لعلم البلاغة العربية.

3.3 علم المعاني عند عبد القاهر الجرجاني:

لقد كان غرض عبد القاهر الجرجاني من وضع نظريته اللغوية أن يستجلي سرّ البلاغة القرآنية، ليصل إلى المقياس الذي يهتدي به إلى الإعجاز. وقد أسفرت آراؤه ومناقشاته عن تأصيل منه لمنهج نقدي جديد، قرّر من خلاله أنّ النظم –لا اللفظ ولا المعنى– هو مجال التفاضل بين بيان وبيان، وأن ليس النظم سوى توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلام، يقول: "قد علمنا علم ضرورة، أنّا لو بقينا الدهر الأطول، نصعّد ونصوّب، ونبحث وننقّب، نبتغي كلمة قد اتّصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أختها من غير أن نتوخّى فيما بينها معنى من معاني النحو، طلبنا ممتنعا وثنينا مطايا الفكر ضلعا"[2].

وعلى أساس هذه القناعة المطلقة بأثر النحو في المعنى، أوضح عبد القاهر الجرجاني معالم فكرة النظم، ونظمها في أحكام كلّيّة قائمة على الذوق، وطبقها على نصوص قرآنية، واستخرج من هذه النظرية علم المعاني الذي أصبح فيما بعد أحد أقسام البلاغة.

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 277

[2]– المصدر نفسه، ص 322

وقد ظلّت فكرة النظم أو علم المعاني الشغل الشاغل لعبد القاهر الجرجاني، والقضية التي ملكت عليه نفسه من كلّ أقطارها حتى أنّه ذكرها وذكّر بها في مستهل كتابه (أسرار البلاغة)، حيث أشار إلى أنّ الألفاظ لا تفيد حتى تؤلّف ضربا من التركيب والترتيب، ويستدلّ على هذا الرأي بقوله: "إنّك إذا عمدت إلى بيت من الشعر أو فصل من النثر فغيّرت من مواقع ألفاظه، و"أبطلت نضده ونظامه الذي عليه بني، وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيّرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد ما أفاد، وبنسقه المخصوص أفاد المراد... أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان"[1] .

وقد فصّل عبد القاهر الجرجاني الحديث عن علم المعاني بشكل مستفيض في كتاب الدلائل، متعقّبا الأصول التي يقوم عليها النحو العربي، فوقف عند كثير من الإجراءات التركيبية التي اعتبرها قاعدة للبيان.

وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم قضايا علم المعاني كانت متناثرة قبل أن يقوم عبد القاهر الجرجاني بجمع فصولها، كما درسها على نحو لم يسبقه إليه غيره، فكان العمل الفذّ الذي قام به بلورة لملامح علم المعاني وإرساء لأسسه، رغم أنّه لم يطلق عليه مصطلح (المعاني).

وتعتبر قضايا الحذف، والتقديم والتأخير، وكذا الفصل والوصل من قضايا علم المعاني التي أولاها عبد القاهر الجرجاني عناية خاصة، وهي المباحث التي آثرنا طَرقها لاعتبارين أساسيين: أوّلهما أنّ هذه القضايا البلاغية من صلب النحو، إذ تقوم على أساس العدول الذي يحدث على مستوى العلاقات التركيبية التي تنظّم الكلام، ومن ثمّ لا مناص في هذا المقام من أن نعرف كيف كان عبد القاهر الجرجاني يعوّل على قوانين علم النحو، ليسبر أغوار الجمال الفني للغة، ويبيّن أثره في النفوس.

أمّا الاعتبار الثاني فهو أنّ قضايا علم المعاني المذكورة آنفا، تدخل في نطاق المجاز بمفهومه الواسع، كما حدّده علماء البلاغة المتأخرون[2].

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: هـ ريتر، دار المسيرة بيروت، ط3، 1983، ص3.

[2]- ينظر أحمد جمال العمري، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، ص 62

أ/ الحذف:

لقد عني عبد القاهر الجرجاني بقضية الحذف، إذ تطرّق إليه في كتاب (دلائل الإعجاز) تحت عنوان (القول في الحذف)، مبيّنا أنّه باب فيه من دقّة المسلك ولطف المأخذ ما جعله شبيها بالسحر. ولم يستقص عبد القاهر الجرجاني المواضع المختلفة للحذف، إنّما ركّز اهتمامه على الحذف الفنّي الذي تتجلّى قيمته الفنية في تخيّره، من خلال مقارنته بالذكر الذي يؤكّد عبد القاهر الجرجاني على أنّه لا ينهض بما يقوم به الحذف من إضافة في دلالة الكلام وفي جماله الفنّي.

لقد اكتفى صاحب (دلائل الإعجاز) بالحديث عن حذف المبتدأ والمفعول به، ومن خلال النماذج التي توقّف عندها بالتحليل، استطاع أن يبيّن أنّ للحذف أهمية في الكلام، حتى أنّك "ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تُبن"[1].

يشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ لموضوع الحذف، بما فيه حذف المبتدأ ارتباطا مباشرا بقضية النظم، حيث تنهض القرينة بديلا مناسبا عن القسم المحذوف من الكلام، كما في قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا)(فصلت:46). والتقدير: فعمله لنفسه وإساءته عليها، إلاّ أنّ المبتدأ لم يذكر لدلالة النظم عليه.

غير أنّ عبد القاهر الجرجاني ركّز في كتاب دلائل الإعجاز على موضع واحد من مواضع حذف المبتدأ، وهو ما يسمّيه (القطع والاستئناف)، حيث يبدأ المتكلّم حديثه بذكر اسم شيء ما ويقدّم بعض أمره، ثمّ يستأنف الكلام في أمر آخر، فيأتي بخبر من غير مبتدأ، ومن نماذج هذا الأسلوب يذكر عبد القاهر الجرجاني قول الشاعر، الطويل:

قالت سميّة قد غويت بأن رأت ... حقّا تناوب مالنا ووفودا

غيّ لعمرك لا أزال أعوده ... ما دام مال عندنا موجودا

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 112.

يشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ التقدير في البيتين هو: ذلك غيّ، ثمّ يعلّق على الأثر الذي يخلّفه هذا الحذف في النفس بقوله: "وإذ قد عرفت هذه الجملة من حال الحذف في المبتدأ، فاعلم أنّ ذلك سبيله في كلّ شيء، فما من اسم أو فعل تجده قد حذف، ثم أصيب به موضعه وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها، إلاّ وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره، وترى إضماره في النفس أولى وآنس من النطق به".[1]

ولا يطيل عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن حذف المبتدأ، لينتقل إلى بسط القول في حذف المفعول به، ولم يُعنَ بحصر مواضع هذا الحذف، التي لا تحصى على حدّ قوله[2]، قدر ما ركّز على نماذج محدودة، بيّن من خلالها أهمية حذف المفعول به على صعيدي الدلالة والجمال الفنّي معا.

ومن منطلق التمييز ما بين نوعَي الحذف –الفنّي وغير الفنّي– قسّم عبد القاهر الجرجاني الأفعال المتعدّية قسمين، حدّدهما في قوله: "اعلم أنّ أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال المتعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقّت منها للفاعلين، من غير أن يتعرّضوا لذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدّي كغير المتعدّي... وقسم ثان وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم، إلاّ أنّه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه"[3].

ومن الأمثلة التي ساقها عبد القاهر الجرجاني لحذف المفعول به، حيث يكتفي المتكلّم بإثبات الفعل المتعدّي للفاعل على الإطلاق، من غير تحديد للمفعول به قول العرب: فلان يحلّ ويعقد، ويأمر وينهى، يعطي ويجزل ويضيف[4] ، وليس هذا من قبيل الحذف الفنّي.

أمّا الضرب الثاني من استعمال الفعل المتعدي فيشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ من شأن تعيين المفعول به في مقامه أن ينقض الغرض ويغيّر المعنى المراد تبليغه. ومن

---

[1]– المصدر السابق، ص 117

[2]– ينظر المصدر نفسه، ص 118

[3]– المصدر نفسه، ص 118-121

[4] نفسه، ص 118.

أساليب هذا النوع من الحذف في القرآن قوله تعالى:(وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى*وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا)(النجم 43،44)، والمعنى أنّ الإحياء والإماتة منه تعالى لا من غيره، ونظيره قوله تعالى: (فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى* وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى* فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى)(الليل:5-7)، لا نلمس إثبات الفعل للفاعل فحسب، إنّما نقف أيضا على إضافة في الدلالة مفادها أنّ "العطاء المطلق والتقوى المطلقة أبلغ من العطاء المحدّد لأنّه يشمل كلّ أنواع العطاء[1].

ب/ التقديم والتأخير:

لقد كان باب التقديم والتأخير من الأبواب النحوية التي عوّل عليها عبد القاهر الجرجاني لتطبيق نظرية النظم، ولهذا الأمر أبدى اهتماما خاصّا به، إذ أشار إلى أنّه باب كثير المحاسن بعيد الغاية "لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرا يروقك مسمعه ويلطف موقعه، ثمّ تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك أن قدّم فيه شيء وحوّل اللفظ عن مكان إلى مكان"[2]. وقد بيّن عبد القاهر الجرجاني أنّ التقديم نوعان وهما كما يلي:

1- التقديم الذي على نية التأخير، ويتعلّق الأمر فيه بكلّ عنصر من الكلام، قدّمته ولكن مع إقراره علّة حكمه الأصلي في صناعة النحو، وذلك مثل تقديم الخبر على المبتدأ، وتقديم المفعول على الفاعل كقولك: منطلق زيد، وضرب عمرا زيد[3].
2- التقديم الذي لا يكون على نية التأخير، إنّما على أن تغيّر من حكم ما قدمت في الإعراب، كأن تجيء إلى اسمين يحتمل كلّ واحد منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبرا له، فتقدّم تارة هذا على ذاك، وتارة ذاك على هذا، كما في قولك: زيد المنطلق، والمنطلق زيد، فإنّك "لم تقم المنطلق على أن يكون متروكا على حكمه الذي كان عليه مع التأخير، فيكون خبر المبتدأ كما كان، بل على أن تنقله عن كونه خبرا إلى كونه

---

[1] سناء حميد البياتي، قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، دار وائل للنشر، الأردن، ط1، 2003، ص 184.

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 83.

[3]- ينظر المصدر نفسه، ص 83

مبتدأ، وكذلك لم تؤخّر زيدا على أن يكون مبتدأ كما كان، بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبرا"[1].

وقد عاب عبد القاهر الجرجاني على من سبقه من النحاة، أن رأوا في التقديم والتأخير قسمين: تقديم مفيد وآخر غير مفيد، ثمّ اكتفوا في تعليل القسم المفيد منه بذكر الضرورة الشعرية، أو قضية العناية والاهتمام، مِن غيْر بحثٍ عن مصدر تلك العناية وذلك الاهتمام. يقول: "واعلم أنّ من الخطأ أن يقسّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين، فيجعل مفيدا في بعض الكلام وغيْر مفيد في بعض، وأن يعلّل بالعناية وأخرى بأنّه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطّرد لهذا قوافيه ولذلك سجعه"[2].

وقد عارض عبد القاهر الجرجاني هذه الآراء كما عارض موقف التحفّظ الذي أبداه كلّ من ابن رشيق(ت456هـ) والخفاجي(ت466هـ)، إزاء التقديم والتأخير خوفا على المعنى وسلامة الإعراب[3]، ومن منطلق أنّ النظم لا يرضى بما يدلّ تارة ولا يدلّ أخرى، وضع عبد القاهر الجرجاني يدنا على كثير من تفاصيل التقديم والتأخير وجعلنا نأنس لقضيته بآثاره الدلالية. ففي تقديم الفاعل على الفعل مثلا، يرى أنّ القصد هو العناية بالفاعل، إلاّ أنّ هذا القصد ينقسم قسمين هما: التخصيص والتأكيد.

أمّا التخصيص فهو أن ينصّ المتكلّم على أنّ للفعل فاعلا واحدا دون غيره، مثاله أن تقول: أنا كتبت كذا، وأنت تريد أن "تدّعي الانفراد بذلك والاستبداد به، وتزيل الاشتباه فيه وتردّ على من زعم أنّ ذلك كان من غيرك أو أنّ غيرك كتب فيه كما كتبت"[4].

أمّا التأكيد فهو ألاّ يكون القصد إلى الفاعل على معنى التخصيص، إنّما على أنّك أردت أن تحقّق على السامع وتؤكّد أنّه فعل وتمنعه من الإنكار. ويمثّل عبد القاهر الجرجاني لهذا بأبيات من الشعر منها قول أحدهم، الطويل:

---

[1]- المصدر السابق، ص 83.

[2]- المصدر نفسه، ص 86.

[3]- ينظر علي مهدي زيتون، إعجاز القرآن وأثره في تطوّر النقد الأدبي، دار المشرق بيروت، ط1، 1991، ص 215

[4]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 99

هما يلبسان المجد أحسن لبسة   شحيحان ما استطاعا عليه كلاهما

ويعلّق عليه بقوله: "لا شبهة في أنّه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبّه لهما قبل الحديث عنهما. ويشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ لتقديم المحدّث عنه (هما) فائدة في إثبات الفعل (يلبسان) لهما، وهو أبلغ في جعلهما يلبسانه من أن يقال: يلبسان المجد"[1]. ويؤكّد شرف هذا الأسلوب بآيات من القرآن منها قوله: "إنّا نعلم ضرورة في قوله تعالى: (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)(الحج:46)، فخامة وشرفا وروعة لا نجد منها شيئا في قولنا: فإنّ الأبصار لا تعمى"[2].

أمّا تقديم النكرة فيفيد إمّا تخصيص الواحد كقولك: رجل جاءني، وأنت تريد: رجل واحد جاءني لا رجلان، أو تخصيص الجنس كقول العرب (شرّ أهرّ ذا ناب)، يقول عبد القاهر الجرجاني: "إنّما تقديم النكرة لأنّ المراد أن يعلم أنّ الذي أهرّ ذا الناب هو من جنس الشرّ لا من جنس الخير فجرى مجرى أن تقول: رجل جاءني، تريد: أنّه رجل لا امرأة"[3].

ولم يقتصر عبد القاهر الجرجاني على التقديم والتأخير في الأسلوب المثبت فحسب إنّما طرق أيضا الفارق بين تقديم الفعل وتقديم الاسم في سياق الاستفهام بالهمزة، مبيّنا أنّ البداية بأحدهما لا تكون كالبداية بالآخر لاختلاف العبارتين في الدلالة.

فإذا بدأت بالفعل فقلت: أفعلت؟ كان الشكّ في الفعل والسؤال عن وقوعه. أمّا إذا قلت: أأنت فعلت؟ فبدأت بالاسم، كان الشكّ في الفاعل من هو[4]. ويشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ حكم همزة الاستفهام ينطبق على همزة التقرير أيضا، ويمثّل له بقوله تعالى حكاية عن قول نمرود:(قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآَلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ)(الأنبياء:62)، يقول عبد القاهر الجرجاني: "لا شبهة في أنّهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يقرّ لهم بأنّ كسْر الأصنام قد كان، ولكن أن يقرّ بأنّه منه كان"[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص 101.

[2]- المصدر نفسه، ص 102.

[3]- نفسه، ص 99

[4]- ينظر المصدر نفسه، ص87

[5]- المصدر نفسه، ص 80

كما اهتمّ عبد القاهر بأسلوب الاستفهام للكشف عن دلالاته المختلفة، فبيّن الفارق الدلالي بين دلالة الفعل المضارع على زمن الحاضر، ودلالته على زمن المستقبل. فإذا كان في الاستفهام فعل مضارع ذو دلالة على زمن الحاضر، كان الأمر شبيها بما سلف ذكره بشأن الفعل في زمن الماضي، بمعنى أن يكون الاستفهام عن وقوع الفعل إذا كان البدء به، والاستفهام عن الفاعل والشكّ فيه إذا كان البدء به.

أمّا إذا كان الفعل المضارع دالاّ على المستقبل، فإنّ بدء الاستفهام به ينصرف إلى إنكار الفعل ذاته. وقد مثّل عبد القاهر الجرجاني لهذا بقول الشاعر، الطويل:

أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

يقول عبد القاهر الجرجاني: "هذا تكذيب منه لإنسان تهدّده بالقتل وإنكار أن يقدر على ذلك ويستطيعه"[1].

ولعلّ ما يدلّ على أنّ عبد القاهر الجرجاني قد طرق موضوع التقديم والتأخير بكثير من الدقّة، محاولا الإحاطة بتفاصيله البعيدة أنّه بلغ حدّ الإشارة إلى بعض المواضع التي لا يستقيم المعنى فيها، إلاّ إذا بني الفعل على الاسم. ومن أمثلة هذا قوله تعالى:(إِنَّ وَلِيِّيَ اللهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ)(الأعراف:196)، وقوله عزّ وجلّ: (وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا)(الفرقان:5)، وقوله تعالى: (وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ)(النمل:17). يقول عبد القاهر الجرجاني: "إنّه لا يخفى على من له ذوق أنّه لو جيء في ذلك بالفعل غير مبني على الاسم، فقيل: إنّ ولي الله الذي نزّل الكتاب ويتولّى الصالحين، واكتتبها فتملى، وحشر لسليمان جنوده من الجنّ والإنس والطير فهم يوزعون، لوجد اللفظ قد نبا عن المعنى، والمعنى قد زال عن صورته والحال التي ينبغي أن يكون عليها"[2].

---

[1]- المصدر السابق، ص 91

[2]- المصدر نفسه، ص 106

ج/ الفصل والوصل:

لم يكن مبحث الفصل والوصل عند عبد القاهر الجرجاني بأقلّ أهمية من التقديم والتأخير، فقد أدرك صعوبة التمييز ما بين مواضع الوصل ومواقع الفصل بما يعصم المتكلّم من الخطأ فيهما، وقد كان يزيد بن معاوية (ت64هـ) يقول: "إيّاكم أن تجعلوا الفصل وصلا فإنّه أعيب من اللحن"[1]. ولهذا خص عبد القاهر الجرجاني الفصل والوصل بباب جعله من أدقّ الأبواب في كتاب (دلائل الإعجاز)، وقد صدّر له بقوله: "اعلم أنّ العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى، من أسرار البلاغة... وقد بلغ من قوّة الأمر في ذلك أنّهم جعلوه حدّا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنّه سئل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، ذلك لغموضه ودقّة مسلكه"[2] .

لقد فصل عبد القاهر الجرجاني القول في الفصل والوصل على نحو لم يسبق له مثيل، وبحكم بحثه في موضوع النظم كشف عن أسرار كثيرة في تركيب الجمل، وأزال الستار عن آثار كلّ من الوصل والفصل في اختلاف معاني الجمل.

والتعريف الذي ارتضاه البلاغيون للوصل والفصل هو أنّ الأوّل منهما يعني عطف بعض الجمل على بعض، أمّا الثاني فيعني ترك العطف[3].

ومن الأصول التي ألحّ عبد القاهر الجرجاني على توكيدها فيما يتّصل بالوصل، أنّه لا يكون إلاّ حيث المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه كقولنا: زارنا الضيف وأخوه، وعلى هذا الأساس يقول: عابوا أبا تمام في قوله، الكامل:

لا والذي هو عالم أنّ النوى   صبِر وأنّ أبا الحسين كريم

---

[1] – عبد المجيد لعراس، نظرية الوصل والفصل عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع5 سنة 1994، ص 144.

[2] – عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 170–171

3– ينظر السيد أحمد خليل، المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، دار النهضة العربية بيروت 1968 ص 214.

وذلك لأنّه لا مناسبة بين كرم أبي الحسين ومرارة النوى، ولا تعلّق لأحدهما بالآخر، وليس يقتضي الحديث بهذا الحديث بذاك[1]. ويشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ هذه المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه يمكن أن تتجسّد في تضاد بينهما، أو تناقض، أو وحدة في الموضوع.

ومن شروط الوصل الأخرى يذكر البلاغيون موضع اتّفاق طرفي الكلام خبرا وإنشاء، مع وجود مناسبة بينهما كقوله تعالى:(مُحَمَّدٌ رَسُولَ اللَهِ والذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الكُفَّارِ رَحَمَاءُ بَيْنَهُم)(الفتح 29)، وكذلك إذا اختلفا خبرا وإنشاء وأوهم الفصل خلاف القصد نحو قولنا لأحد: لا وأيّدك الله.

أمّا الفصل، فمن أصوله يذكر عبد القاهر الجرجاني ما يلي:

1/ أن يكون للجملتين معنى واحد أو معنيان متقاربان، كقوله تعالى: (وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آَمَنُوا قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)(البقرة:14،15). يقول عبد القاهر الجرجاني: "معنى قولهم (إنّا معكم) أنّا لم نؤمن بالنبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ولم نترك اليهودية، وقولهم: (إنّما نحن مستهزئون) خبر بهذا المعنى بعينه"[2].

ومن الأمثلة التي ساقها عبد القاهر الجرجاني لتوضيح هذا المقام قوله تعالى:(وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آَيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا)(لقمان:7)، وكان تعليقه بإشارته إلى أنّ قوله تعالى: (كأنّ في أذنيه وقرا)، لم يأت معطوفا، لأنّ المقصود من التشبيه بمن في أذنيه وقر بعينه المقصود من التشبيه بمن لم يسمع، إلاّ أنّ الثاني أبلغ في الدلالة من الأوّل[3].

2/ألاّ تشترك الجملتان في الحكم، ويعني عبد القاهر الجرجاني بهذا أنّه إذا كان للجملة الأولى حكم لم يقصد إعطاؤه للجملة الثانية فيجب الفصل بينهما، وهذا ما يسمّيه

1– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 173

2 – المصدر نفسه، ص 176

3 – نفسه، ص 176.

البلاغيون كمال الانقطاع، على نحو قوله تعالى في الآية التي سلف ذكرها:(وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آَمَنُوا قَالُوا آَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ* اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) (البقرة:14،15)، فلم يعطف (الله يستهزئ بهم) على (إنّا معكم)، لأنّه ليس من مقولهم. وكذلك لم يعطف (الله يستهزئ بهم) على قالوا لاقتضائه أنّ استهزاء الله تعالى بهم مقيّد بحال خلوهم إلى شياطينهم، ولم يكن المقصود اشتراك القولين في الاختصاص بالظرف[1].

وإلى جوار هذين الشرطين يذكر البلاغيون[2] شرطا ثالثا للفصل وهو ما يسمّى كمال الاتّصال، حيث تكون الجملة الثانية شبيهة بجواب عن سؤال تضمّنته الجملة الأولى نحو قوله سبحانه: (وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ)(يوسف 53).

4. معاني النحو والمجاز عند عبد القاهر الجرجاني:

لقد حاول عبد القاهر الجرجاني جهده في كتاب (دلائل الإعجاز) أن يخلّص النحو من الطابع المنطقيّ الصوريّ الذي ظلّ يلازمه لقرون من الزمن، فوقف عند المباحث التي يتشكّل منها علم المعاني، وكشف من خلال دراستها عن مختلف العلاقات التي تربط بين عناصر المبنى، مركّزا على بيان أثرها في المعنى. ولم يقف في حديثه عن النظم ومعاني النحو عند حدود الجملة القائمة على الحقيقة، إنّما عاد مرّة أخرى إلى علاقة اللفظ بالنظم ليدرسها على ضربين كما يقول: ضرب يختصّ بالمعنى الذي تصل إليه بدلالة اللفظ وحده، وضرب آخر يسمّيه معنى المعنى، وهو الذي لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، إنّما بدلالة اللفظ على معناه الذي يدلّك بدوره على معنى آخر هو الغرض[3].

لقد دافع عبد القاهر الجرجاني في كتاب (أسرار البلاغة) عن وجود المجاز في القرآن الكريم، وكان دفاعه على طريقة المتكلّمين، إذ استمدّ أدلّته من لغة القرآن ذاته يقول: "كان على منكري المجاز أن يعلموا أنّ التنزيل كما لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن

---

[1] ينظر المصدر السابق، ص 181

2- ينظر أحمد خليل السيد المدخل إلى دراسة البلاغة العربية ص 215.

3- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 202.

أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها... كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاستماع"[1].

كما ردّ على الحجّة القائلة إنّ المجاز كذبٌ محالٌ على الله تعالى، مبيّنا أنّ الكذب قرين إثبات الحكم لغير مستحقّه وليس هذا سبيل المجاز، لأنّ إثبات المتكلّم ما أثبت للفرع الذي ليس بمستحقّ يتضمّن الإثبات للأصل الذي هو المستحقّ، "فلا يتصوّر الجمع بين شيئين في وصف أو حكم من طريق التشبيه والتأويل حتى يبدأ بالأصل في إثبات ذلك الوصف والحكم له، ألا تراك لا تقدر على أن تشبّه الرجل بالأسد في الشجاعة ما لم تجعل كونها من أخصّ أوصاف الأسد وأغلبها نصب عينيك"[2].

لقد عرّف عبد القاهر الجرجاني المجاز في كتابه (أسرار البلاغة) تعريفا عامّا يقول فيه: "المجاز مَفعل من جاز الشيء يجوز إذا تعدّاه، وإذا عدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة وصف بأنّه مجاز على معنى أنّهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضعه فيه أوّلا"[3].

يبيّن هذا التعريف أنّ مدار الأمر في المجاز على العدول باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة، وقد سمّي بالمجاز اللغويّ على اعتبار أنّ المعوّل عليه في إدراكه إنّما هو الوضع اللغوي والوقوف على الدلالات الحقيقية للكلمات والجمل، وهذا ما يبيّنه عبد القاهر الجرجاني في قوله: "كلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأوّل فهي مجاز، وإن شئت قلت: كلّ كلمة جزتَ بها ما وقعتْ له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز[4] .

وقد أطلق عبد القاهر الجرجاني على هذا اللون من المجاز اسم المجاز في المثبت ويضرب له أمثلة منها قول المتنبي، الطويل:

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 363.

[2]– المصدر نفسه، ص 357

[3]– نفسه، ص 365

[4]– نفسه، ص 325، 326

وتحيي له المال الصوارم والقنا   وتقتل ما تحيي التبسّم والجدّا

ويعلّق على البيت بقوله: "جعل الزيادة والوفور حياة في المال وتفريقه في العطاء قتلا ثمّ أثبت الحياة فعلا للصوارم، والقتل فعلا للتبسّم، مع العلم بأنّ الفعل لا يصحّ منهما، ونوع منه: أهلك الناس الدينار والدرهم، جعل الفتنة هلاكا على المجاز، ثمّ أثبت الهلاك فعلا للدينار والدرهم وليسا ممّا يفعلان"[1]. ويذكر عبد القاهر الجرجاني نظير بيت المتنبّي وهو قوله تعالى:(أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها)(الأنعام:122)، حيث يرى أنّ المعنى أن جعل العلم والحكمة والهدى حياة للقلوب"[2].

ويشير صاحب (دلائل الإعجاز) إلى أنّ الشرط الرئيس للمجاز، المتمثّل في وجود علاقة بين المعنى الأصلي/الحقيقي للكلمة أو الجملة، ومعناها المحدث/المجازي، إنّما هو الأساس المعوّل عليه في تقسيم المجاز إلى قسمين[3]، فإذا كانت العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي هي المشابهة سمّي المجاز استعارة –في اللفظ المفرد–، وسميت تمثيلية –في الجملة–، أمّا إذا كانت العلاقة غير المشابهة فليس المجاز استعارة إنّما هو مجاز مرسل.

ويلحّ عبد القاهر الجرجاني على ضرورة وجود القرينة في المجاز اللغوي، تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، وقد تكون هذه القرينة لفظية وقد تكون عقلية تُفهم من سياق الكلام.

وللمجاز اللغوي قسيم يسمّيه عبد القاهر الجرجاني مجاز الإثبات لا المثبت[4]، ويطلق عليه اسم المجاز العقلي أو المجاز الحُكمي، وهو الذي مدار الأمر فيه على تغيّر حُكم الكلمة وإعرابها دون تغيّر معناها. يقول صاحب دلائل الإعجاز: "اعلم أنّ طريق المجاز والاتّساع في الذي ذكرناه قبل أنّك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكنّك تريد معنى ما هو ردف له أو شبيه، وإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ في الكلام مجازا على غير ذلك السبيل وهو

---

[1]– المصدر السابق ص 344

[2]– المصدر نفسه، ص 343.

[3]– ينظر المصدر نفسه، ص 365.

[4]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 343.

أن يكون التجوّز في حكم يجري على الكلمة فقط وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها ويكون معناها مقصودا ومرادا من غير تورية ولا تعريض"[1].

ويمثّل عبد القاهر الجرجاني لهذا اللون من المجاز بقول العرب: نهارك صائم وليلك قائم، ونام ليلي وتجلّى همّي، وقوله تعالى: (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) (البقرة:16).

ويبيّن عبد القاهر الجرجاني أنّ سبيل التجوّز في مثل هذه الأساليب، ليس في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ، إذ لم يرد العرب بصائم غير الصوم ولا بقائم غير القيام، ولا أراد الله سبحانه وتعالى بربحت غير الربح، إنّما المجاز في أحكام أُجرِيت على هذه الألفاظ إذ جعلت (صائم) و(قائم)على(النهار) و(الليل) كما أسند الفعل (ربحت) إلى (التجارة)"[2].

ويتّضح من التعريف الذي خصّ به عبد القاهر الجرجاني كلاّ من المجاز اللغوي والمجاز الحُكمي، أنّهما يقومان أساسا على فكرة العدول، وأنّ الفرق بينهما يعود إلى الموضع الذي يحدث فيه هذا العدول، فإذا كان يحدث في المجاز اللغوي على مستوى العلاقات الاستبدالية للغة، حيث يختار المتكلّم لفظا من الألفاظ ليضعه موضع لفظ آخر، فإنّه يحدث في المجاز الحُكمي على مستوى التركيب، حيث يتغيّر حُكم الكلمة وإعرابها.

إلاّ أنّ صاحب (دلائل الإعجاز) لم يفرّق بين هذين اللونين من المجاز على النحو المأمول منه، إذ يبدو أنّ الأمور قد التبست عليه، لانشغاله في كتاب أسرار البلاغة بالمعايير العقلية والمنطقية التي كان منقادا وراءها، لوضع الحدود الفاصلة ما بين طرفي ثنائيات منها: المجاز/ الحقيقة، المعاني الأُول / المعاني الثواني، المستعار منه / المستعار له، إلى جانب انشغاله العميق بتفاصيل دقيقة أدخلته أحيانا في لزوم ما لا يلزم.

فقد ذكر في (أسرار البلاغة) ما يميّز فيه المجاز اللغوي من المجاز العقلي، يقول: "واعلم أنّ المجاز على ضربين: مجاز من طريق اللغة ومجاز من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان

[1]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 227.

[2]- المصدر نفسه، ص 228.

وكلّ ما ليس بالسبع المعروف، كان حكما أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة ... ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة وذلك أنّ الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث لا يصحّ ردّها إلى اللغة، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها، لأنّ التأليف هو إسناد فعل إلى اسم أو اسم إلى اسم وذلك شيء يحصل بقصد المتكلم"[1].

إنّ أوّل ما يلفت انتباهنا من هذا النص، هو أنّ عبد القاهر الجرجاني يعتبر المجاز الحُكمي مجازا من طريق المعنى، وقد تبيّن من الأمثلة التي ذكرها في تعريف هذا المجاز، أنّ التغيّر فيه يلحق حكم الكلمة وإعرابها لا معناها، كقولهم: (نهارك صائم وليك قائم) فإذا حافظت كلمتا (صائم) و(قائم) على معنييهما المعجميين، فكيف لنا أن نعتبر هذا مجازا في المعنى؟

وإذا سلّمنا جدلا بأنّ هذا مجاز في المعنى، فذلك يعني أنّ المجاز الأوّل في اللفظ وهو الأمر الذي لم يقُل به عبد القاهر الجرجاني، إذ أنكر وصف اللفظ المفرد بالفصاحة فضلا عن وصفه بالمجاز يقول: "وممّا الصفة فيه للمعنى وإن جرى في ظاهر المعاملة على اللفظ، إلاّ أنّه يبعد عند الناس كلّ البعد أن يكون الأمر فيه كذلك، وأن لا يكون من صفة اللفظ بالصحّة والحقيقة وصفنا بأنّه مجاز"[2]. ثمّ اعتبار الإسناد وقصد المتكلّم جزأين أساسين من حدّ المجاز الحُكمي، يقتضي منطقيا تجرّد المجاز اللغوي منهما، وهذا ما يتنافى مع حدّ الكلام الذي يقترن بالقصد منه أساسا.

أمّا الإسناد فليس مقوّما للمجاز الحُكمي فحسب، إنّما للمجاز اللغوي أيضا، وقد وقف عبد القاهر الجرجاني عند كثير من الاستعارات التي بيّن جمال الإسناد فيها، ومنها قوله تعالى:(قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)(مريم:4)، حيث أُسند الفعل (اشتعل) إلى غير فاعله الحقيقي، ومن هنا ليس من حقّنا كدارسين أن نسمّي المجاز الحُكمي مجازا إسناديا، لأنّ هذه صفة المجاز اللغوي أيضا.

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 376

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 280

ومن الواضح أنّ عبد القاهر الجرجاني تنازعته قوتان في كتاب أسرار البلاغة، فقد اهتمّ بالبحث عن معايير البلاغة من جهة، ورغب في الإجابة عن أسئلة كلامية من جهة أخرى، إذ طرق مسائل مثل الظاهر والمؤوّل، وإسناد الأفعال إلى غير الحيّ القادر، كقولنا: " نسج الربيع"[1]، لكن رغم ذلك فقد ضمّن كتاب أسرار البلاغة أفكارا وأراء قيّمة كانت كفيلة بالتأصيل للبلاغة العربية، إذ اتّضح على يده مبحث المجاز لأوّل مرة، كما وضع الحدود الفاصلة ما بين صوره المختلفة.

ورغم أنّ عبد القاهر الجرجاني لم يطرق موضوع النظم ولا قيمة الإعجاز في كتاب (أسرار البلاغة)، حيث انصرف اهتمامه إلى معايير البلاغة الشعرية، إلاّ أنّه عوّل على النحو في التأصيل لمباحث المجاز، مركّزا على جانبه الفنيّ المتمثّل في معاني النحو، وهذا ما يخوّل لنا القول إنّ عبد القاهر الجرجاني هو واضع أسس الدرس الأسلوبي الحديث، خاصة إذا علمنا أنّ من علماء الأسلوب في عصرنا هذا من ينظر إلى النحو على أنّه الوسيلة الضرورية لاستغلال طاقات اللغة والإمكانات التي تتيحها للتعبير، يقول سعد مصلوح في شأن النحو: إنّه "اختيار أو انتقاء يقوم به المنشئ لِسِمات لغوية بغرض التعبير عن موقف معين، يدلّ هذا الاختيار أو الانتقاء على إيثار المنشئ وتفضيله لهذه السمات على سمات أخرى بديلة"[2].

وتعتبر الاستعارة والمجاز المرسل من أهمّ صور المجاز التي أولاها عبد القاهر الجرجاني عناية خاصّة، وذلك لما للنحو من أثر في بناء صورهما من جهة، ولما لهما من أهمية في الكشف عن المقاصد، والإبانة عن معنى المعنى من جهة أخرى.

أ/ الاستعارة:

لقد عرّف عبد القاهر الجرجاني الاستعارة بقوله: "أن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدلّ الشواهد على أنّه اختصّ به حيث وضع، وينقله إليه نقلا غير ملزم

---

[1]- ينظر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 349

[2]- حسن طبل، المغني في البلاغة العربية دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1998، ص160

فيكون هناك كالعارية"[1]، يُفهم من هذا التصوّر للاستعارة أنّها تقوم على نقل كلمة أو عبارة عن معناها الأصلي المتواضع عليه، إلى معنى آخر على سبيل العارية.

ويقسّم صاحب (دلائل الإعجاز) الاستعارة إلى نوعين أحدهما مفيد وآخر غير مفيد، ويرى أنّ الاستعارة المفيدة هي التي من ورائها معنى من المعاني وغرض من الأغراض وقد حظيت باهتمامه أكثر من صور المجاز الأخرى، لأنّه يرى في صورتها حسنا وإحسانا، كما أنّها تزيد المعنى قدرا ونبلا، إذ "تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدّة من الدرر، وتجلي من الغصن الواحد أنواعا من الثمر"[2]، كما أنّها تدلّ على معنى المبالغة، فحين تقول: رأيت أسدا فقد بالغت في وصف الرجل بالشجاعة من حيث أبقيت في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وإقدامه وبأسه[3].

وإذا عدنا إلى التعريف السابق الذي خصّ به عبد القاهر الجرجاني فنّ الاستعارة، نجد فيه عبارة (النقل غير الملزم) للكلمة، ومعناه أنّ الاستعارة في تصوّره تقوم على أساس العدول عن الأصل، وهو ما يسمّيه البلاغيون المحدثون بالانحراف عن استعمالها الوضعي écart، أي أنّ اللفظة التي يحكمها عرف الاستعمال بشقّيه المتمثّلين في العلاقات الاستبدالية والعلاقات السياقية في آن واحد يطالها نقل (زحزحة) عن دائرة تواردها الأصلية إلى دائرة أخرى، وهذا مغاير لما يراه جان كوهن jean Cohen من أنّ الاستعارة انزياح يحدث على مستوى المحور الاستبدالي، خلافا لأنماط الانزياح الأخرى فإنّها تحدث على مستوى المحور السياقي[4].

فإذا عدنا إلى كتاب (دلائل الإعجاز) وما ينطوي عليه من النحو ومعانيه، سرعان ما ننتصر لعبد القاهر الجرجاني في ما ذهب إليه في تفسير العدول من أنّ صور المجاز بما فيها الاستعارة، لا مناصّ من حدوثها على مستوى المحور السياقي، وذلك لارتباطها الوثيق

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 29

[2]- المصدر نفسه، ص 41

[3]- نفسه، ص 32

4- ينظر جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، المغرب ط1 1986 ص110.

بالنظم، وأنّها من أحكام التركيب، يقول:"...هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون"[1].

يقرّر عبد القاهر الجرجاني هذا الحكم بناء على ما يقتضيه الأساس الأوّل من أسس النظم وهو أنّ اللفظة المفردة مجرّد سمة أو علامة لا مزيّة لها، ما لم تكن بجوار أخرى، حيث يُتوخّى بينهما حكم من أحكام النحو.

وإذا كانت الألفاظ في السياق رهينة العلاقات النحوية، فمن غير المعقول أن نصف الكلمة المفردة بالحقيقة، كما لا يمكن وصفها بالمجاز أيضا، فالفعل مثلا لا يتأتّى وصفه بالحقيقة ولا بالمجاز إلاّ بعد ذكر الفاعل، لأنّ المجاز أو الحقيقة إنّما يظهر ويتصوّر من المثبت والمثبت له والإثبات "وإثبات الفعل من غير أن يفيد بما وقع الإثبات له لا يصحّ الحكم عليه بمجاز أو حقيقة"[2].

وعلى هذا الأساس كان رجوع عبد القاهر الجرجاني إلى النحو لتحليل الاستعارة، وبيان الأسس التركيبية التي تقوم عليها، مشيرا في البداية إلى أنّ مدار الأمر في الجملة الحقيقية على الإثبات والنفي، حيث يقتضي الإثبات مثبتا ومثبتا له، كما في قولك: ضرب زيد، أو زيد ضارب، حيث أثبتَّ الضرب لزيد في العبارتين، كما يقتضي النفي منفيا ومنفيا عنه، كما في قولك: ما ضرب زيد، أو ما زيد ضاربا، حيث نفيتَ الضرب عن زيد في الجملتين[3].

وقد سمّي المثبت والمنفي مسندين، وهما الفعل في الجملة الفعلية، والخبر في الجملة الاسمية، كما سمّي المثبت له والمنفي عنه مسندا إليهما، وهما الفاعل في الجملة الفعلية والمبتدأ في الجملة الاسمية.

وإذا كان هذا أمر الجملة الحقيقية، فإنّ التركيب في الاستعارة يقتضي تعديلا، إلاّ أنّ هذا التعديل لا يستغني عن طرف من أطراف تلك البنية، وهي المسند والمسند إليه، وفعل

---

[1]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 301

[2]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 382

[3]- ينظر المصدر نفسه، ص 338

الإسناد، لأنّها تعتبر الأصول الثابتة التي تزول الراسيات ولا تزول على حدّ تعبير عبد القاهر الجرجاني[1].

إنّما يتمّ التعديل داخل البنية المذكورة من جهتين لا ثالثة لهما، أمّا الأولى فهي جهة الإثبات الذي إمّا أن يكون في حقّه وموضعه، وإمّا أن يزول عنه ليكون في موضع آخر، أمّا الثانية فهي جهة المثبت كالحياة في قولك: أحيا الله زيدا، والشيب في قولك: أشاب الله رأسي، حيث تنظر هل تمّ إثباته على وجه الحقيقة أم عدل به عنها ؟ وعلى هذا الأساس – أي النظر إلى الشيء المثبت وطريقة إثباته – فصل عبد القاهر الجرجاني مسألة الاستعارة مقرّرا أنّها لا تخلو من أن تكون اسما أو فعلا، وذلك كما يلي:

1/ استعارة الاسم : يرى صاحب (دلائل الإعجاز) أنّ الاسم يقع مستعارا على وجهين: إمّا أن تعدل به عن مسمّاه الأصلي إلى شيء آخر، فتجريه عليه وتجعله متناولا له تناول الصفة للموصوف، كقولك: عنت لنا ظبية، وأنت تريد امرأة، وقولك: نورا، وأنت تريد هدى وبيانا[2]. وهذا ما يصطلح عليه علماء البلاغة بالاستعارة التصريحية.

أمّا الوجه الثاني، فهو أن تنسب إلى الاسم المستعار شيئا ليس له فتجعل ذلك الشيء مضافا إليه، كقول لبيد: إذ أصبحت بيد الشمال زمامها[3]، وتسمّى هذه الاستعارة مكنية في اصطلاح البلاغيين، على اعتبار أنّ المستعار منه وهو الرجل ذو البأس محذوف من سياق العبارة، وقد كنّي عنه بلفظ (اليد) يقول عبد القاهر الجرجاني: "معلوم أنّه ليس هناك مشار إليه يمكن أن تجري اليد عليه"[4].

وعلى أساس هذا الحذف، يفصل عبد القاهر الجرجاني ما بين الاستعارتين التصريحية والمكنية، مبيّنا أنّه يمكن الرجوع في الأولى، إلى التشبيه الذي هو أصل كلّ الاستعارات، فنقول في رأيت أسدا: رأيت رجلا كالأسد، أو رأيت مثل الأسد أو شبيها بالأسد،

---

[1]– ينظر المصدر السابق، ص 339

[2]– المصدر نفسه، ص 420

[3]– عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 421

[4]– المصدر نفسه، ص 43

أمّا في الاستعارة الثانية (المكنية)، فلا يتأتّى التشبيه إذ لا يمكن أن يقال: أصبح شيء مثل اليد للشمال، أو حصل شبيه باليد للشمال[1].

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد فرّق ما بين نوعي الاستعارة، معوّلا على ظاهرة الحذف– وهي من قضايا النحو الأساسية– فإنّه بدا نحويا أكثر منه بلاغيا، حينما أصَل للتفريق ما بين التشبيه والاستعارة إذ يقول: "اعلم أنّ الوجه الذي يقتضيه القياس، وعليه يدلّ كلام القاضي في الوساطة، أن لا نطلق الاستعارة على نحو قولنا: "زيد أسد" و"هند بدر" ، ولكن نقول هو تشبيه"[2].

وقد استمدّ صاحب (دلائل الإعجاز) القول في هذه المسألة من النحو ومعانيه، إذ يقرّر أنّ من مقتضيات التركيب في الاستعارة أن لا يقع الاسم المستعار خبرا مبتدأ، ولا منزلا منزلة الخبر، كأن يكون خبر كان أو حالا أو مفعولا ثانيا، لأنّ مدار الأمر في كلّ هذه الصيغ على إثبات معنى الاسم المستعار للاسم المستعار له، يقول عبد القاهر الجرجاني:

" تفسير هذه الجملة أنّك إذا قلت: زيد منطلق، فقد وضعت كلامك لإثبات الانطلاق لزيد وكذلك (كان زيد منطلقا) و(رأيت زيدا منطلقا) و(علمت زيدا منطلقا)، أنت في ذلك كلّه واضع كلامك ومُزْجٍ له لتثبيت الانطلاقة لزيد"[3].

أمّا إذا كان الاسم المستعار مبتدأ أو فاعلا أو مفعولا أو مضافا إليه فإن استعرته لم تكن في هذه المواقع لإثبات معناه للمستعار له، إنّما لإثبات أمر آخر، ومن ثمّ فنحن إزاء الاستعارة وليس التشبيه، وبيان ذلك –كما يقول عبد القاهر الجرجاني– أنّك "إذا قلت: (جاءني أسد) و(رأيت أسدا) و(مررت بأسد)، فقد وضعت الكلام الإثبات المجيء واقعا من الأسد والرؤية والمرور واقعين منك، وكذلك إذا قلت: (الأسد مقبل)، فالكلام موضوع لإثبات إقبال الأسد لا لإثبات معنى الأسد"[4].

---

[1]– المصدر السابقص 44

[2]– المصدر نفسه، ص298

[3]– نفسه، ص 302

[4]– نفسه، ص 303

2/ **استعارة الفعل:** لقد عُني عبد القاهر الجرجاني بالفعل في مبحث الاستعارة على قدر عنايته بالاسم، بل نراه أكثر تركيزا في توضيح أمر الفعل، لأنّ ارتهانه بزمن استعماله وحاله في المجاز، أقوى منه في دلالته الحقيقة، إذ يصبح شأنه "أن يثبت المعنى الذي اشتقّ منه الشيء في الزمان الذي تدلّ صيغته عليه"[1]، وبيان هذا – كما يوضّحه صاحب (أسرار البلاغة)– أنّك إذا قلت مثلا: " كلّمتني عيناه بما يحوي قلبه"[2]، فإنّك ترى أنّ الحال ناطقة بالوصف ويبدو لك في عينيه من العلامات ما يشبه الكلام.

يشير عبد القاهر الجرجاني إلى أنّ استعارة الأفعال تختلف أوضاعها، فمنها استعارة الفعل من جهة فاعله كقولك: (نطقت الحال بكذا) و(أخبرتني أسارير وجهه بما في ضميره)، ومنها أيضا استعارة الفعل من جهة مفعوله، ويمثّل صاحب أسرار البلاغة لهذا يقول ابن المعتز، المديد:

جمع الحقّ لنا في إمام قتل البخل وأحيى السماحا

يقول عبد القاهر الجرجاني: "فقتل وأحيى إنّما صارا مستعارين بأن عُدّيا إلى البخل والسماح، ولو قال: قتل الأعداء وأحيى لم يكن قتل استعارة بوجه، ولم يكن أحيى استعارة على هذا الوجه"[3]، كما يمكن أن يكون الفعل المتعدّي إلى مفعولين استعارة من جهتهما معا، كما هو وارد في البيت الذي يذكره عبد القاهر الجرجاني، وهو قول الشاعر، الطويل

وأقري الهموم الطارقات حزامة إذا كثرت للطارقات الوساوس[4].

ولم يحصر صاحب (أسرار البلاغة) اهتمامه في استعارة الفعل، بل امتدّ بصره إلى المصدر ليبيّن أنّ له حكم الفعل ذاته في استعارته على اعتبار أنّ "الإضافة في الاسم

1– المصدر السابق، ص 48

2–المصدر نفسه، ص 49

3– عبد القاهر الجرجاني، اسرار البلاغة، ص 51

4– المصدر نفسه والصفحة نفسها.

كالإسناد في الفعل"[1]، ويمثّل لاستعارة المصدر بقوله: "أعجبني وشي الربيع الرياض وصوغه تبرها وحوكه ديباجها"[2].

ويبيّن صاحب عبد القاهر الجرجاني أنّ فعالية النظام النحوي في شأن الاستعارة لا تتجلّى في التشكيل اللغوي لصورها فحسب، إنّما هو المعيار لتقييمها من الجانب الفني، ذلك بأن يجعل المتكلّم للشيء الشيء وليس له– في المكنية–، ويجعل الشيء الشيء وليس هو في التصريحية.

إنّما تتجلّى أهمية النحو في فنّ الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني بصورة أكثر وضوحا، من خلال تفضيله الاستعارة التصريحية على المكنية، فهو يرى أنّ كلتيهما تفيدان الاختصار والإيجاز كما تفيدان التشبيه، لقيامهما على عنصر الدعاية، حيث تدّعي معنى اللفظ المستعار للمستعار له، وهو الانحراف بمعناه استهدافا لإثبات معنى آخر له، يقول صاحب (أسرار البلاغة): إنّك تثبت بها – يقصد الاستعارة – معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ ولكنّه يعرفه من معنى اللفظ، بيان هذا أنّا نعلم أنّك لا تقول: رأيت أسدا إلاّ وغرضك أن تثبت للرجل أنّه مساو للأسد في شجاعته وجرأته وشدّة بطشه وإقدامه ... ثمّ تعلم أنّ السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ أسد ولكنّه يعقله من معناه[3].

إلاّ أنّ المتكلّم يتجاوز المماثلة التي يفرضها التشبيه في الاستعارة التصريحية، ويسقط المشبه لينتقل الحديث إلى المشبه به أو المستعار لقصد المبالغة ولا يتحقّق هذا الصنيع للاستعارة – في نظر عبد القاهر الجرجاني– إلاّ حيث يقع الاسم المستعار فاعلا أو مفعولا أو مجرورا بحرف الجرّ أو مضافا إليه كقوله، الكامل:

يا بن الكواكب من أئمّة هاشم والرجَح الأحساب والأحلام"[4].

وهذا شأن الاستعارة التصريحية لا المكنية ولا غيرها من ضروب المجاز.

---

[1]– المصدر السابق، ص 351

[2]– المصدر نفسه والصفحة نفسها.

[3]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 331

[4]عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 224

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد عوّل على النحو كثيرا في تأصيله لفنّ الاستعارة فلم يكن ذلك منه لأجل النحو في حدّ ذاته، لأنّ معاني النحو لا تعمل في فراغ، إنّما لخدمة المعاني التي يذكر في رسالته الشافية أنّها لا تتّسع الألفاظ ولن تقع مواقعها المؤثّرة حتى يحسن النظم[1]، ولمعاني النحو أثر على الدلالة من جهتي الباثّ والمتلقّي معا، فمن جهة الأوّل لها أثر من خلال نقل البنى المعنوية التي ترتَّب داخل النفس بحسب المقاصد، أمّا من جهة الثاني فلها تأثير من خلال ما تخلّفه العبارة من أثر في نفسه، وقد أقرّ صاحب (أسرار البلاغة) بأنّه "لا يكون لإحدى العبارتين مزيّة على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها"[2].

ويلفت عبد القاهر الجرجاني انتباهنا لأمر ذي أهمية وهو أنّ الاستعارة لا تؤثّر في الجانب الدلالي، من حيث الزيادة في ذات المعنى، إنّما في زيادة إثباته في نفس المتلقّي، يقول "... فليس تأثير الاستعارة في ذات المعنى وحقيقته، بل في إيجابه والحكم به"[3]، وكذلك إذا قلنا إنّ الكناية أبلغ من التصريح، فليس القصد أنّ الكناية عن المعنى زيادة في ذاته، بل المراد "أنّك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وآكد وأشدّ، فليست المزيّة في قولهم (جمّ الرماد)، أنّه دلّ عل قرى أكثر بل إنّك أثبت له القرى الكثير من وجه أبلغ وأوجبته إيجابا هو أشدّ"[4].

ب/ المجاز المرسل:

تجدر الإشارة إلى أنّ عبد القاهر الجرجاني لم يجعل النحو مرجعيته في تحليل فنّ الاستعارة فحسب، إنّما امتدت يده إلى ضروب المجاز أيضا ليحلّ ما علق بها من إشكالات من ذلك ما يُدعى مجاز الحذف الذي خصّه بباب في كتاب (أسرار البلاغة) تحت عنوان: (الحذف هل هو من المجاز أم لا)[5]، مبيّنا فيه أنّ الحذف والزيادة إذا أدّيا إلى تغيّر في حُكم من أحكام الإعراب، كان ذلك مجازا، ويمثّل للحذف بقوله(واسأل القرية)، حيث اكتسى المضاف إليه إعراب المضاف، إذ الأصل اسأل أهل القرية، يقول عبد القاهر الجرجاني:

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، الرسالة الشافية ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص114

[2]- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 199

[3]- المصدر نفسه، ص 57

[4]- نفسه، ص 56

[5]- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 383

"فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجرّ، والنصب مجاز"[1] كما مثّل للزيادة بقوله تعالى:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)(الشورى:11) والتقدير ليس مثله شيء[2]، فطالما تغيّر الحُكم في لفظ (مثله) في الآية الكريمة من الرفع على أنّه اسم (ليس)، إلى الجرّ لسبقه بحرف الجرّ، فإنّ في العبارة مجازا أيضا.

إلاّ أنّ هذا الحلّ الذي تقدّم به صاحب (أسرار البلاغة) يوقعنا في إشكال آخر، هو التداخل ما بين المجاز اللغوي والمجاز الحُكمي، فإذا اعتبرنا أنّ في قول العرب (بنو فلان يطؤهم الطريق) مجازا حُكميا على أساس التحوّل الذي حدث في حكم لفظ (الطريق) من الجرّ على الإضافة إلى الرفع على الفاعلية، فإنّ في العبارة مجازا لغويا أيضا وهو المجاز المرسل الذي علاقته المحلية، على اعتبار أنّ العرب عبّرت في كلامها عن الحالّ (أهل الطريق) بالمحلّ، ومن هنا نتساءل: هل في قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا)(يوسف:82) مثلا مجاز لغوي من النوع المرسل الذي علاقته المحلية، إذ المقصود أهل القرية، أم أنّ فيه مجازا حُكميا على أساس أنّ في العبارة حذفا أدّى إلى تغيّر الحُكم في لفظ القرية، وتحوّله من الجرّ بالإضافة إلى النصب على المفعولية؟.

لقد عُني عبد القاهر الجرجاني بعلاقات المجاز المرسل من غير أن يسمّيها باسم خاصّ إذ أشار إلى وجودها في الاستعمال اللغوي، يقول: "العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سببا أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنّه فاعل"[3].

وفي كتاب (أسرار البلاغة) كثير من أساليب المجاز المرسل التي توقّف عندها عبد القاهر الجرجاني بالتحليل، مبيّنا أهميّتها الفنّية.

وتُعدّ علاقة الآلية من أهمّ ما عرض له صاحب (أسرار البلاغة) من المجاز المرسل إذ بيّن اختلاف أسلوبها عن أسلوب الاستعارة من حيث تقيّد المتكلّم فيها بعرف الاستعمال أكثر ممّا هو في الاستعارة. فاستعمال اليد للدلالة على الكرم مثلا، يقرّر عبد القاهر

---

[1]– المصدر السابق، ص 382

[2]–المصدر نفسه، ص 384

[3]– نفسه، ص 365

الجرجاني أنّه لا يكاد يقع إلاّ وفي الكلام ما يشير إلى مصدر تلك النعمة، وعلى هذا يصحّ القول: جلّت يده عندي، ولا يصحّ قولك: اتّسعت اليد في البلد، وأنت تريد اتّساع النعمة فيه.

ومن بديع صور المجاز المرسل التي توقّف عندها عبد القاهر الجرجاني قول الشاعر، الطويل:

ضعيف العصا بادي العروق ترى له   عليها إذا ما أجدت الناس إصبعا

ففي البيت صورتان من صور المجاز المرسل علاقتهما الآلية، الأولى في قول صاحبه: ضعيف العصا، وهو يعني الإشفاق على الإبل وحسن معاملتها، من خلال تخيّر ما لان من العصيّ، أمّا الصورة الثانية فهي في لفظ الإصبع، يقول صاحب (أسرار البلاغة) في التعليق عليها: "دلّوا عليه لأنّ الأعمال الدقيقة التي تستوجب الحذف والرفق لها اختصاص بالأصابع، وما من حذق في عمل يد إلاّ وهو مستفاد من حسن تصريف الأصابع واللطف في رفعها ووضعها كما تعلم في الخطّ والنقش وكلّ عمل دقيق"[1].

ومن أساليب المجاز في كلام العرب قولهم: ضربته سوطا، ويعنون بذلك في أصل الكلام: ضربته ضربة بسوط، فأوجزوا العبارة بأن جعلوا اللفظ الذي حقّه الجرّ بالحرف منصوبا على التمييز، يقول عبد القاهر الجرجاني: "عبّروا عن الضربة التي هي واقعة بالسوط باسمه، وجعلوا أثر السوط سوطا"[2]، ونظير هذا قولهم: عليه خاتم الملك، وعليه طابع الكرم، حيث يضعون الخاتم موضع الختم والطابع محلّ الطبع، والمقصود منهم أثر الخاتم والطابع.

كانت هذه جولة مع عبد القاهر الجرجاني في تراثه البلاغي، وكان الغرض منها الكشف عن نظرته إلى المجاز في إطار المشروع اللغوي الذي حاول تشييده. وقد حاولنا الاقتصار على ما له صلة بهذا البحث، وهو جانب النحو الذي من خلاله أطلّ صاحب (دلائل الإعجاز) على مبحث المجاز. إلاّ أنّنا لم نجد بدّا من طرق القضايا المتّصلة بالنظم، وعلى رأسها علاقة اللفظ بالمعنى، ذلك لأنّ أهمّ ما يميّز منهج عبد القاهر الجرجاني في

---

[1]- المصدر السابق، ص 328

[2]- المصدر نفسه، ص 330.

مشروعه هو ذلك العمق الحقيقي الذي يتجلّى في التكامل التامّ بين المفاهيم التي تشكّل نظرية النظم، إذ لا يمكن فهم مدلول البلاغة عنده، ولا حتى المجاز قبل استيعاب النظم وأسسه.

لقد كان عبد القاهر الجرجاني واعيا بما يوفّره ذلك التكامل بين مفاهيمه من ضرورة التدرّج في طرح القضايا، وها هو يقول في دلائل الإعجاز: "اعلم أنّ ههنا أسرارا ودقائق لا يمكن بيانها إلاّ بعد أن نعدّ جملة من القول في النظم وفي تفسيره والمراد منه"[1]، ومن هذا المنطلق فصّل أمر النظم أوّلا، مبيّنا أنّ مدار الأمر فيه على النحو ومعانيه، ثمّ عرض لضروب المجاز وبقية القضايا البلاغية.

وقد كان عبد القاهر الجرجاني حريصا على إثبات التفاوت بين صور المجاز، سواء على المستوى الدلالي أو الفنّي والجمالي، يقول: "اعلم أنّ من شأن هذه الأجناس– ويقصد الاستعارة والكناية والتمثيل– أن تجري فيها الفضيلة، وأن تتفاوت التفاوت الشديد"[2]. ثمّ يستشهد على صحّة هذا الحكم بالمقارنة بين صور مختلفة من الاستعارات، يذكر منها العاميّ المبتذل كقولنا: رأيت أسدا ووردت بحرا، ويقارنها بمستوى آخر من فنّ الاستعارة وهو الخاصّ النادر الذي لا تجده إلاّ في كلام الفحول، ولا يقوى عليه إلاّ أفراد الرجال كقول الشاعر: "وسالت بأعناق المطيّ الأباطح، حيث "أراد أنّها سارت سيرا حثيثا في غاية السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة كأنّها كانت سيولا وقعت في تلك الأباطح فجرت بها"[3].

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد أفاض في هذه المقارنة بين صور المجاز لاسيما الاستعارة، فَلِكَيْ يؤكّد على أنّ النظم درجات، وأنّ أعلاها على الإطلاق درجة النظم القرآني، وإذا لم يكن النظم شيئا غير معاني النحو، فمعنى ذلك أنّ معاني النحو بما تتيحه من إمكانات التصوير، هي أساس الإعجاز. يقول صاحب (دلائل الإعجاز): "فإذا ثبت الآن أن لا شكّ في أن ليس النظم شيئا غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت

---

[1]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 63

[2]– المصدر نفسه، ص 58

[3]– نفسه، ص 59.

من ذلك أنّ طالب الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفرقه... غار نفسه بالكذب من الطمع، مسلّم لها إلى الخدع، وأنّه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزا بنظمه"[1].

هكذا إذًا أثبت عبد القاهر الجرجاني إعجاز القرآن الكريم من خلال نظرية النظم التي صاغها. وهو وإن كان هدفه دينيا بالدرجة الأولى، فقد أغنى تراثنا العربي والإسلامي بعطاء علمي على جانب كبير من الأهمية، إذ وضع أصولا للبلاغة العربية، بنى عليها الذين جاؤوا من بعده مفاهيمهم وقواعدهم، كما نجح في النهوض بالتركيب النحوي من خلال رؤيته الشمولية لموضوعات النحو العربي، لا باعتباره قواعد جافّة كما هي مثبتة في كتب النحاة، إنّما بوصفه نظاما من العلاقات الخلاّقة باستمرار، يتجسّد خلقها وإبداعيتها فيما تشعّ به الكلمة من دلالات، من خلال موضعها في التركيب وعلاقتها ببقية الكلمات، وهذا عينُ ما توصّل إليه بعض دارسي اللّغة من الغرب، وعلى رأسهم جان كوهين الذي يتأسّف على أنّ النقاد "نادرا ما تعرّفوا على المنابع الشعرية المستترة في البنية التركيبية للغة ... على شعر النحو ومنتوجه الأدبي أي نحو الشّعر"[2]. أمّا ابن عاشور فيقول مشيدا بعبقرية صاحب دلائل الإعجاز وفضله: " ... ثمّ التفتَ إلى ما وراء النحو من أسرار العربية المتجلية في تأليف الجمل على اعتبارها خصوصية تتفاوت في الحسّ والقبول، بحسب ما تزيد أو تنقص من الوفاء بمتمّمات المعاني، بعد اشتراكها في الوفاء بأصولها"[3]. وبهذا الالتفات إلى ما وراء النحو من أسرار أسلوبية متجلّية في النظم، ثبت لعبد القاهر الجرجاني قصب السبق في تحقيق التقاطع الجليّ الذي بين النحو والبلاغة من خلال نظرية النظم التي أبدع في وضعها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ عبد القاهر الجرجاني وإن نُسبت إليه نظرية النظم، إلاّ أنّه لم يبتكرها من العدم، إنّما أفاد في بلورتها من جهود العلماء السابقين، وقد اعترف بفضلهم عليه في ذلك، كما سبق الذكر في بداية هذا الفصل. وقد أشار في أكثر من موضع إلى كلّ من

---

[1]- المصدر السابق ص 404

2- جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ص175.

[3]- محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 57.

الجاحظ والرّماني وغيرهما، كما عاد إلى آراء سيبويه، وعوّل عليها صراحة في كثير من القضايا التي طرقها.

غير أنّ ما يلفت النظر في أمر صاحب (دلائل الإعجاز)، أنّه أهمل تماما ذكر اسم القاضي عبد الجبار، رغم أنّه ممن أشاروا إلى قضية النظم قبل القرن الخامس للهجرة، موضّحا أهمّ أسسها وإن كان ذلك بصورة مجملة، إذ بيّن أنّ الفصاحة لا يمكن أن تكون في أفراد الكلم، إنّما بضم بعضه إلى بعض، كما أشار إلى أهمية معاني النحو في الكلام، حينما ألحّ على صفات اللفظ الضرورية لتحقيق الفصاحة وهي: المواضعة والموقع والإعراب.

لكن عبد القاهر الجرجاني، وإن هو أهمل ذكر اسم القاضي عبد الجبار تصريحا، فقد كان يشير إليه تعريضا وتلميحا، واصفا إياه بالمقصّر الجاهل. ومن ذلك قوله:"ومن أعجب العجب أن يزعم زاعم أنّه يطلب المزيّة في النظم، ثمّ لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توخيها فيما بين الكلم"[1].

إلاّ أنّ من يتأمّل حديث الرجلين، يتبيّن له بوضوح تأثّر عبد القاهر الجرجاني بالقاضي عبد الجبار، في تعويله على النحو في شرح قضية الإعجاز القرآني. لكن مع ذلك، يبقى أنّ لصاحب دلائل الإعجاز فضل الدقّة والتفصيل في إنجاز نظرية النظم التي كانت صياغة لنظرية الدلالة اللغوية على مستوى التركيب، أقامها على أساس صلب هو معاني النحو، فأثرى بها حقلي النقد والبلاغة، سواء بجانبها النظري القائم على التعمّق في تحليل القضايا، أو بجانبها التطبيقي المبني على أساس الذوق الفنيّ الخالص.

---

[2]– عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 300

الفصـل الرابع

أثر نظرية النظم الجرجانية في حقل المجاز

خلال القرن السادس الهجري

1. عند الزمخشري (ت528هـ)
2. عند ابن عطية(ت541هـ)
3. عند الإمام الغزالي(ت505هـ)
4. عند ابن رشد(538هـ)

مدخل:

يُعدّ القرن الخامس للهجرة الفترة التي شهدت الدراسات البلاغية والإعجازية خلالها درجة عليا من الاستقرار والاطمئنان للنتائج التي أحرزتها، لاسيما العمل الجبّار الذي أنجزه عبد القاهر الجرجاني، متجسّدا في نظرية النظم. وقد كان لهذا الإنجاز صدى واسع في العالم الإسلامي مشرقه ومغربه، حيث عكف كثير من علماء اللغة والمفكرين على البحث في تلك النظرية اللغوية تحليلا وتطبيقا لمبادئها، واستطاعوا بذلك أن يخلّفوا لنا مؤلفات نفيسة وتراثا غنيا.

وإذا كان للأمة العربية فضل على الشعوب الأعجمية، بأن شرّفتها بنور الإسلام الحنيف، فامتدت به إلى أقطارها ليكون عقيدة لأهلها، فإنّ لهذه الشعوب في المقابل فضلا على اللغة والفكر العربيين، ذلك بما أنجبته من رجال لم يكونوا حجّة في علوم الدين وأسرار العربية فحسب، إنّما دافعوا عن العروبة والإسلام على نحو ربّما لم يستطعه العرب أنفسهم.

وإذا كان الإبداع الفنّي عموما والشعري على وجه الخصوص قد مال خلال القرن السادس للهجرة نحو الركود والجمود، فإنّ الدراسات الدينية والفكرية على عكس ذلك قد عرفت نموّا وازدهارا كبيرين، وقد تجلّى ذلك في بروز أسماء لامعة في حقول معرفية مختلفة، وفي ما يلي حديث عن بعض أعلامهم ممّن اهتمّوا بحقلي النحو والبلاغة.

1. الزمخشري[1]:

يعد جار الله الزمخشري– دون أدنى شكّ– واحدا من الرجال الأعاجم، الذين نصرهم الله تعالى بالإسلام، فنصروا الإسلام والعروبة بعلمهم الغزير وفكرهم النيّر. كان محبّا للغة العربية، ومدافعا عنها في وجه الشعوبية، كما اعتزّ بشرف انتسابه إليها وإلى الإسلام، وقد أشار إلى ذلك في مؤلفاته، يقول محمد الفاضل بن عاشور في كتابه (التفسير ورجاله): " ولقد افتتن –ويقصد الزمخشري– في تآليفه العجيبة بالتنويه بالعربية وفضلها، وعجيب أمرها، وبارع محلّها، وأتى من ذلك في خطبة كتابه العظيم في النحو –كتاب المفصّل– بلهجة قاصفة على الصادفين عن العربية، المتطلّعين إلى تفضيل غيرها عليها، والزهد في علومها، المحاولين اتّخاذ لغة غيرها أداة لآدابهم ومعارفهم وأفكارهم، ولقد أبدع الزمخشري في العربية، علما وذوقا ورواية وإنشاء، فخلّف ثروة عظيمة"[2] غطّت مجالات فكرية متنوعة.

لقد كان الزمخشري محيطا بعلوم الدين، إلى جوار نبوغه في علوم اللغة، حتى عدّه المعتزلة منارة لهم في التفسير، إذ كانوا يرجعون إليه معتزّين به، فيبرز لهم كما قال "الحقائق من الحجب"[3]، ويشير في (تفسير الكشّاف) إلى أنّ من دواعي وضعه، استجابته لطلب المتعطّشين إلى رؤية تفسير من إنجازه.

وقد جعل الزمخشري عنوان تفسيره: (الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل)، وهو المؤلّف الذي لم يحظ بتقدير المعتزلة فحسب، إنّما عدّه الدارسون نموذجا للتفسير البلاغي عبر العصور، وقد حاول كثير منهم أن يسير على نهجه، ومنهم الإمام أبو يحي زكريا الأنصاري (ت 926هـ)، أحد علماء القرن السابع عشر، وصاحب كتاب (فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن)[4].

---

[1]– هو الإمام أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الزمخشري الملقب بجار الله، لمعرفة ترجمته ينظر: معجم الأدباء، لياقوت الحموي، ج5، ص 489، وبغية الوعاة للسيوطي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة، 1964، ج2، ص 279–280.

[2]– محمد الفاضل ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 65

[3]– الزمخشري، تفسير الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مقدمة المعلق.

[4]– حققه الشيخ محمد علي الصابوني، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، مكتبة رحاب الجزائر ط2، 1988.

افتتح الزمخشري تفسيره بالحديث عن علمي المعاني والبيان، مبيّنا أنّهما أساس التفسير وأوثق العلوم صلة به، كما ألحّ على قيام هذين العلمين على أساس النحو ومعرفة أسرار النظم وخبايا الأساليب، إذ لا يظهر المرء بارعا فيهما، ما لم يكن "فارسا في علم الإعراب، ذا دربة بأساليب النظم والنثر... قد عرف كيف يرتّب الكلام ويؤلّف، وكيف ينظّم ويرصف"[1]، ولم يكتف الزمخشري بأن نوّه بما لعلمي المعاني والبيان من أهمية في الكشف عن الدلالات القرآنية، إنّما عوّل عليهما في تفسيره، إذ ذكر كثيرا من قضاياهما، وحلّلها بأسلوب شيّق، أقامه على ما يشبه الحوار، مردّدا في كلّ مرّة عبارة (فإن قلتَ ...قلتُ...)، التي تدعى (الفنقلة)[2]، مدعّما آراءه بما يكفي من الحجج والبراهين للتسليم بصحّتها. وفيما يلي نماذج من قضايا علمي المعاني والبيان التي طرقها في (الكشّاف).

1.1 علم المعاني:

لقد عوّل الزمخشري في تفسيره على النحو الذي جعله خادما لدلالات النصّ القرآني، ووسيلة للكشف عنها، لهذا نراه يرجّح إعرابا على آخر، ويحمل الأسلوب على وجه دون وجه لبيان القصد منه، ومن أمثلة ذلك ما يكشف عنه في تفسير قوله تعالى:(لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُوَلُّوكُمُ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يُنْصَرُونَ)(آل عمران:111)، إذ يرى أنّ القصد هو: لا يكون لهم نصر من أحد، وما عاقبة أمرهم إلاّ الذلّ والخذلان، ثمّ يضيف: "فإن قلتَ: هلا جزم المعطوف في قوله: ثمّ لا ينصرون، قلتُ عدل به عن حكم الجزاء إلى حكم الإخبار ابتداء كأنّه قيل: ثمّ أخبرهم أنّهم لا ينصرون، فإن قلتَ فرق بين رفعه وجزمه في المعنى؟ قلتُ لو جزم لكان نفي النصر مقيّدا بمقاتلتهم كتولية الإخبار، وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كأنّه قال: ثمّ شأنهم وقصّتهم التي أخبركم عنها وأبشّركم بها بعد التولية إنّهم مخذولون منتفٍ عنهم النصر"[3].

لقد عرض صاحب الكشاف لمختلف قضايا علم المعاني كالتقديم والتأخير والتعريف والتنكير والإضمار والحذف والوصل والفصل والإيجاز والالتفات وغيرها، ومن صور التقديم

---

[1]– الكشاف، مقدمة المعلق.

[2]– ينظر، صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط14، 1982، ص 294

[3]– الزمخشري، تفسير الكشّاف، ص 189

التي وقف عندها في الأسلوب القرآني، وبيّن أهميتها في الدلالة قوله تعالى: (وَجَعَلُوا للهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ)(الأنعام:100)، يشير الزمخشري إلى أنّ اعتبار(لله شركاء) مفعولين للفعل(جعلوا) يقتضي أن يكون لفظ الجنّ منصوبا على أنّه بدل من شركاء. أمّا جعل(الله) لغوا فيعني أنّ (شركاء) و(الجنّ) مفعولان قُدّم ثانيهما على الأوّل، ويرى أنّ هذه الحالة الثانية هي القصد من الآية، ويعلّل تقديم المفعول الثاني على الأوّل بقوله: "فإن قلتَ: ما فائدة التقديم ؟ قلتُ : فائدته استعظام أن يتّخذ الله شريكا من كان ملكا أو جنّيّا أو انسيّا أو غير ذلك، ولذلك قدّم اسم الله على الشركاء"[1].

وقد وقف الزمخشري عند كثير من صور التقديم، منها تقديم الخبر على المبتدأ كما في قوله تعالى:(وَظَنُّوا أَنَهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنْ اللهِ فَأَتَاهُمُا اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا) (الحشر:2)، إذ يرى صاحب الكشّاف أنّ تقديم الخبر(مانعتهم) في الآية الكريمة، إنّما تمّ لإفادة ثقتهم المفرطة، يقول: "فإن قلتَ: أيّ فرق بين قولك (وظنّوا أنّ حصونهم تمنعهم أو مانعتهم) وبين النظم الذي جاء عليه؟ قلتُ: في تقديم الخبر على المبتدأ دليل على فرط وثوقهم بحصانتها ومنعها إيّاهم وفي تصيير ضميرهم اسما، لأنّ إسناد الجملة إليه دليل على اعتقادهم في أنفسهم أنّهم في عزّة ومنعة، لا يبالي معها بأحد يتعرّض لهم أو يطمع في معزتهم، وليس في قولك: وظنّوا أن حصونهم تمنعهم"[2].

ومن قضايا علم المعاني التي عرض لها صاحب الكشاف ظاهرة الحذف، وقد فسّرها بانصراف اهتمام المتكلّم عن المحذوف، إلى ذكر ما هو أهمّ منه، ومن صور الحذف في النصّ القرآني، الاستغناء عن المفعول به كما في قوله تعالى: (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانْ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ * فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ)(القصص:23- 24)، يقول الزمخشري:" فإن قلتَ: لِمَ ترك المفعول غير مذكور في قوله (يسقون) (وتذودان) و(لا نسقي)؟ قلتُ لأنّ الغرض هو الفعل

[1] – المصدر السابق، ص 340

[2] –المصدر نفسه، ص 1092

لا المفعول، ألا ترى أنّه إنّما رحمهما لأنّهما كانتا على الذياد وهم على السقي، ولم يرحمهما لأنّ مذودهما غنم ومسقيهم إبل مثلا"[1].

ومن القضايا التي حظيت باهتمام الزمخشري، ظاهرة العدول في الخطاب من الغائب إلى المخاطب آو المتكلّم أو العكس، ويسمّى هذا التفاتا، وقد ذكره صاحب الكشّاف ضمن أساليب البيان، يشير في تعليقه على قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاتحة:5)، إلى أنّ ذلك يسمّى الالتفات، وهو من السنن التي ألفها العرب في كلامهم وأحبّوها، لما لها من دور في التلقّي من خلال إيقاظ السامع أثناء الحوار، يقول:" لأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد"[2].

2.1 علم البيان:

ليس علم البيان بأقلّ أهمية من علم المعاني في تفسير الزمخشري، فقد عرض له بكثير من العناية، كاشفا عن ألوان من الاستعارة والتمثيل والكناية، إلى جانب المجاز المرسل. ومن صور الاستعارة التي وقف عندها، وبيّن أهميتها في توضيح القصد منها قوله تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا)(البقرة :187)، وهي استعارة في الفعل، يقول الزمخشري:" فإن قلتَ: كيف قيل(فلا تقربوها)، مع قوله(فلا تتعدّوها ومن يتعد حدود الله...)؟ قلتُ: من كان في طاعة الله والعمل بشرائعه، فهو متصرّف في حيّز الحقّ فنهي أن يتعدّاه، لأنّ من تعدّاه وقع في حيّز الباطل، ثمّ بولغ في ذلك فنهي أن يقرب الحدّ الذي هو الحاجز بين حيّزي الحقّ والباطل لئلاّ يداني الباطل"[3].

ومن الاستعارات التي عرض لها صاحب الكشّاف ما اصطلح عليه البلاغيون بالاستعارة المكنية، وقد وقف عند كثير منها، وأفاض في شرح تفاصيلها، وبيان العلاقة بين المستعار والمستعار له، ومن ذلك قوله تعالى: (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِم) (أل عمران:178)، يقول صاحب الكشّاف: "والإملاء لهم: تخليتهم وشأنهم مستعار

---

[1]– المصدر السابق, ص 797

[2]– المصدر نفسه، ص 29

[3]– نفسه، ص 115

من أملى لفرسه إذا أرخى له الطول ليرعى كيف شاء، وقيل هو إمهالهم وإطالة عمرهم والمعنى: ولا تحسبن أنّ الإملاء خير لهم من منعهم أو قطع آجالهم"[1].

كما وقف الزمخشري عند كثير من صور الاستعارة التصريحية في النصّ القرآني، منها قوله تعالى: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا)(البقرة:10)، يقول في تفسيرها: استعمال المرض في القلب يجوز أن يكون حقيقة ومجازا، فالحقيقة أن يراد الألم كما تقول: في جوفه مرض، والمجاز أن يستعار لبعض أعراض القلب كسوء الاعتقاد والغلّ والحسد والميل إلى المعاصي...كما استعيرت الصحّة في نقائض تلك"[2].

ويعدّ التمثيل من أساليب القرآن التي عرض لها الزمخشري، فقد وقف عنده وشرحه على نحو مستفيض،[3] مبيّنا علاقته بالتخييل، وممّا أشار إليه في كشّافه قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آَدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) (الأعراف 172). يقول الزمخشري: إنّه "من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنّه نصب لهم الأدلّة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركّبها فيهم وجعلها ميزة بين الضلالة والهدى، فكأنّه أشهدهم على أنفسهم وقرّرهم وقال لهم: ألست بربّكم..، وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وفي كلام العرب"[4].

والجدير بالإشارة أنّ صاحب الكشّاف عوّل على الإمكانات التي يتيحها التمثيل والتخييل في اللغة للدفاع عن مذهبه الاعتزالي، لاسيما أصل التوحيد، إذ نجده كلّما تعلّق الأمر بآية ظاهرها التجسيم، لجأ إلى علمي المعاني والبيان لإيجاد ما يوافق مبادئ الاعتزال، ومن ذلك قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (الفتح:10)، يقول الزمخشري: "يريد يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، والله تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، إنّما المعنى تقرير أنّ عقد الميثاق مع الرسول عليه

---

[1]- الزمخشري، تفسير الكشّاف، ص108

[2] - المصدر نفسه، ص 46

[3]- ينظر المصدر نفسه، ص 1001، في تفسير الآية 29 من سورة الدخان، وكذلك ص 1079 في تفسير الآية 21 من سورة الحشر.

[4]- المصدر نفسه، ص 395

الصلاة والسلام لعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما"[1]، كما حرص صاحب الكشّاف على تقرير قاعدة الصلاح والأصلح التي ترجع إلى أصل العدل، عند المعتزلة من خلال وقوفه عند ظاهرة الحذف في الأسلوب القرآني، يقول في تفسير قوله تعالى: (بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)(آل عمران:26): "فإن قلتَ كيف ذكر الخير دون الشرّ؟ قلتُ: لأنّ الكلام إنّما وقع في الخير الذي يسوقه للمؤمنين، ولأنّ كلّ أفعال الله تعالى من نافع وضارّ صادر عن الحكمة والمصلحة فهو خير كلّه"[2].

وقد حاول الزمخشري أن يسلك الطريقة ذاتها في تفسير قوله تعالى:(وَيَبْقَى وَجْه رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)(الرحمان:27)، إلاّ أنّه لم يجد ما ينقذ به الموقف، فاكتفى بقوله: "الوجه يعبّر به عن الجملة والذات، ومساكين مكّة يقولون: أين عربي كريم ينقذني من الهوان"[3].

وينفي المعتزلة الكينونة والمكان عن الله تعالى، بناء على نفي التجسيم عنه سبحانه يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: (رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا) (غافر:7): "فإن قلتَ تعالى الله عن المكان، فكيف صحّ أن يقال وسع كلّ شيء؟ قلتُ: الرحمة والعلم هما اللذان وسعا كلّ شيء في المعنى، والأصل وسع كلّ شيء رحمتك وعلمك، ولكن أزيل الكلام عن أصله بأن أسند الفعل إلى صاحب الرحمة والعلم، وأخرجا منصوبين على التمييز للإغراق في وصفه بالرحمة والعلم، كأنّ ذاته رحمة وعلم واسعان كلّ شيء"[4].

وقد تجلّى دفاع الزمخشري عن مذهب الاعتزال من خلال ما وقف عنده من مجاز الحروف الذي تتبّعه في أكثر من موضع من النصوص القرآنية، محاولا الكشف عن أهمية خروج الكلمة عمّا وضعت له في أصل اللغة، لتدلّ على معان خفية، ومن الآيات التي استوقفته قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)(البقرة:21)، يشير صاحب الكشّاف: إلى أنّ (لعلّ) واقعة في هذه الآية موقع المجاز لا الحقيقة، وكان هدفه أن يبين أنّ الإنسان إنّما يقوم بأعماله على أساس الاختيار وحرية

---

[1]- المصدر السابق، ص 1025

[2]- المصدر نفسه، ص 167

[3]- نفسه، ص 1071

[4]- نفسه، ص 951

الإرادة، لأنّ الله تعالى خلق العباد ليعبدوه بالتكليف، بعدما مكّنهم من ذلك، إذ ركّب فيهم العقول والشهوات، وهداهم النجدين، يقول صاحب الكشّاف: "ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجوّ منهم أن يتّقوا ليترجّح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان، كما ترجّحت حال المترجّي بين أن يفعل وأن لا يفعل"[1].

ومن المواضع التي خرج فيها الحرف عن استعماله الحقيقي في القرآن الكريم قوله تعالى في شأن النبيّ موسى عليه السلام: (فَالْتَقَطَهُ آَلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) (القصص:8)، حيث اقترن الفعل (يكون) باللام التي تفيد التعليل، إلاّ أنّ صاحب الكشّاف يشير إلى أنّ هذا الحرف لا يفيد في الآية معناه الحقيقي (التعليل)، كقولك: جئتك لتكرمني، إنّما استعمل مجازا، لأنّ داعي فرعون وآله إلى التقاط النبيّ موسى عليه السلام كان المحبّة والتبنّي، وليس أن يكون لهم عدوا، غير أنّ ذلك لمّا كان نتيجة التقاطهم له وثمرته، شبه بالداعي الذي يفعل الفاعل الفعل لأجله... وتحريره أنّ هذه اللام حكمها حكم كلمة الأسد، حيث استعيرت لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد[2].

وقد عرض صاحب الكشّاف لصورٍ عدّة من المجاز المرسل، وحلّلها بكثير من العناية، مركّزا على بيان نوع العلاقة فيها، ومن ذلك قوله تعالى: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آَثِمٌ قَلْبُهُ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ)(البقرة :283)، يقول الزمخشري: "فإن قلتَ: هلاّ اقتصر على قوله: فإنّه آثم، ما فائدة ذكر القلب والجملة هي الآثمة وليس القلب وحده؟ قلتُ: كتمان الشهادة هو أن يضمرها ولا يتكلّم بها، فلمّا كان مقترنا بالقلب أسند إليه، لأنّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي يعمل بها أبلغ، ألا تراك تقول إذا أردت التوكيد: هذا ممّا أبصرته عيني، وممّا سمعته أذني، وممّا عرفه قلبي"[3]، وفي هذه الأساليب كلّها مجاز مرسل علاقته الجزئية, وأمّا في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ)(المائدة:6) فعلاقة المجاز المرسل هي المسببية كما يوضّحها الزمخشري إذ يقول: "فإن قلتَ: لِمَ جاز أن يعبّر عن إرادة الفعل بالفعل؟ قلتُ: لأنّ الفعل يوجد بقدرة الفاعل عليه وإرادته له، وهو قصده إليه وميله وخلوص داعيه، فكما عبّر عن القدرة على الفعل بالفعل في

[1] – الزمخشري، تفسير الكشّاف، ص 57

[2] – المصدر نفسه، ص 794

[3] – نفسه، ص 158

قولهم: الإنسان لا يطير والأعمى لا يبصر: أي لا يقدران على الطيران، والإبصار... كذلك عبّر بإرادة الفعل وذلك لأنّ الفعل مسبّب عن القدرة والإرادة فأقيم المسبّب مقام السبب للملابسة بينهما"[1].

ويذكر الزمخشري في تفسيره خروج الأساليب الإنشائية إلى أغراض مختلفة، منها خروج الأمر إلى معنى التمنّي، كما في قوله تعالى: (وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ)(الأعراف: 50)، يقول صاحب الكشّاف:" إنّما يطلبون ذلك مع يأسهم من الإجابة ...، حيرة في أمرهم كما بفعل المضطرّ الممتحن"[2].

كما أشار إلى دلالة الأمر على معنى التكبّر والعتوّ، مثل قوله تعالى: (قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آَبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ) (الأعراف 70)، يرى صاحب الكشّاف أنّ الغرض من الأمر (آتنا) في هذه الآية الكريمة، إنّما هو الاستهزاء[3]، كما أنّه يحمل معنى الكبر أيضا، وذلك لاعتقاد الكفّار أنّ الله تعالى لا يرسل إلاّ الملائكة، ومن أساليب الأمر التي غرضها الاستهزاء أيضا قوله تعالى: (قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنَ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)(أل عمران :168)، يقول الزمخشري في تفسيره: "إنّ معناه قل إن كنتم صادقين في أنّكم وجدتم إلى دفع القتال سبيلا وهو القعود عن القتال، فجدوا إلى دفع الموت سبيلا، وفي هذا استهزاء بهم لعلمه تعالى أنّهم غير قادرين على أن ينجوا بأنفسهم من الموت"[4].

وقد يخرج أسلوب الأمر إلى أغراض أخرى منها التبكيت، كما في قوله تعالى: (وَعلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)(البقرة :31)، يقول الزمخشري في تفسيره: "إنّما استنبأهم وقد علم عجزهم عن الإنباء على سبيل التبكيت"[5].

---

[1]- المصدر السابق، ص 280

[2]- المصدر نفسه، ص 365

[3]- نفسه، ص 369

[4]- الزمخشري، تفسير الكشّاف، ص 204

[5]- المصدر نفسه، ص 71

ومن أساليب الأمر التي غايتها التبكيت أيضا قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقرة: 23). يرى صاحب الكشّاف أنّ هذه غاية التبكيت ومنتهى إزاحة العلل[1]، لعلمه تعالى بعجزهم عن الإتيان بآية واحدة مثل الآيات القرآنية، فضلا عن إتيانهم بسورة أو أكثر منها.

ولم يغفل الزمخشري أساليب النهي، بل عرض لها في كشّافه، مبيّنا خروجها عن النهي الحقيقي إلى أغراض أخرى، ومن ذلك قوله تعالى: (لا يغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلادِ)(آل عمران: 196). فالخطاب للنبيّ عليه الصلاة والسلام، مفاده أنّ لا ينظر إلى ما ينعم الكفّار فيه من سعة الرزق وإصابة حظوظ الدنيا، لأنّ مآلهم العذاب المهين. يقول صاحب الكشّاف:" فإن قلتَ: كيف جاز أن يغترّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم بذلك حتى ينهي عن الاغترار به؟ قلتُ:... إنّ رسول الله عليه الصلاة والسلام كان غير مغرور بحالهم فأكّد على ما كان عليه وثبت على التزامه كقوله:(وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ)(هود:42): (وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرَكِينَ) (الأنعام:14)،(فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ) (القلم: 8)"[2] .

كانت هذه نماذج من وقفات التحليل البلاغي للنصوص القرآنية في تفسير الكشّاف، وممّا لاشكّ فيه أنّ من يتأمّل فيها، يخلص إلى أنّ الزمخشري تمثّل في تفسيره تراث الجرجاني على نحو جليّ، إذ عوّل على تطبيق ما في كتابَيْ (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) من مبادئ، في كلّ من علم المعاني وعلم البيان. بل نجد صاحب الكشّاف أحيانا يكاد يردّد عبارات عبد القاهر الجرجاني ذاتها عند التنويه بأهمية النظم في تفسير بعض الآيات والكشف عن الجانب البلاغيّ فيها. ومن أمثلة هذا التأثّر ما ذكره صاحب الكشّاف في تفسير قوله تعالى:(قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)(مريم:4)، حيث يقول: "شبّه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشَعر، وفشوّه فيه وأخذه منه كلّ مأخذ باشتعال النار، ثمّ أخرجه مخرج الاستعارة، ثمّ أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس، وأخرج الشيب مميّزا، ولم يضف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب أنّه رأس زكريا، فمن ثمّ فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة"[3]، وهذا ما ذكره عبد القاهر

---

[1]– المصدر السابق، ص 59

[2]–المصدر نفسه، ص 213

[3] نفسه، ص 632.

الجرجاني، لبيان أنّ المزية للنظم في الجمال البلاغي الذي يكسو هذه الآية الكريمة، حيث استعير فعل الاشتعال للشيب فأفاد مع معنى اللمعان معنى الشمول: "وأنّه قد شاع فيه وأخذه من نواحيه، وأنّه قد استقرّ به وعمّ جملته حتى لم يبق من السواد شيء"[1].

فمن الواضح أنّ صاحب الكشّاف درس فكر الجرجاني واستوعبه، بعدما آمن بصدق نيته وسداد رأيه، فيما ألحّ عليه من علاقة بين النظم والإعجاز القرآني من جانب، وبين النحو والبلاغة من جانب آخر، ومن ثمّ أبى الزمخشري إلاّ أن يكون كشّافه كشّافا لآراء عبد القاهر الجرجاني في النظم، من خلال تطبيقها على نصوص الذكر الحكيم، كما تجلّى في تفسيره ما أضافه من دلالات جمالية في مسائل علم المعاني على وجه خاص، فكان تفسيره بحق جوهرة في الكشف عن مواطن الروعة في بلاغة الخطاب القرآني.

2. ابن عطية[2]:

عاشت بلاد الأندلس اضطرابات سياسية خطيرة خلال القرن السادس الهجري، وقد كان حبّ السيطرة على الممالك النصرانية والاستقلال بالحكم آنذاك هاجس كلّ من المرابطين والموحّدين، ممّا كان سببا في كثرة النزاعات والحروب فيما بينهم.

لكن رغم كلّ ما ساد هذه الحقبة من عدم الاستقرار السياسي، فإنّ الحياة العلمية والثقافية ازدهرت في الأندلس، حيث شهدت الأمة نشاطا كبيرا في الحقول المعرفية المختلفة لاسيما علوم الدين.

وقد كان علم التفسير، من الميادين التي شغلت فكر الناس آنذاك، إذ اشتدّ تنافسهم حوله، وكثرت مصنّفاتهم فيه بتشجيع من رجال الحكم. يقول رضا عبد الجليل الطيار في كتابه (الدراسات اللغوية في الأندلس): "وإلقاء نظرة شاملة على تراجمهم– يقصد المفسرين– في كتب التراجم، تجعلنا نذهل لهذا العدد الكبير من الحفّاظ والمقرئين والمجوّدين والمشتغلين

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 79-80

[2]– هو أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية، لمعرفة ترجمته ينظر: السيوطي، بغية الوعاة، ج2، ص 73-74، وينظر أيضا المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح إحسان عباس، دار صادر بيروت 1968، ج2 ص 526.

بالتفسير، وهذا يظهر اهتمامهم البالغ بالعلوم النقلية، وتمكّن الجانب الديني من نفوس المشتغلين منهم بالتأليف، كما يعكس المكانة السياسية والاجتماعية التي حصل عليها الفقهاء"[1].

ويعدّ تفسير ابن عطية المسمى (المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، من أهمّ التفاسير التي صنّفت خلال القرن السادس من تاريخ العرب في الأندلس، فقد نال الشهرة في وسط علماء التفسير مشرقا ومغربا، حتى كان منهم من نقل مادته ونثرها في تفسيره[2].

وقد آثرنا أن نقف عند هذا التفسير، لما تضمّنه من كلام في إعجاز القرآن ومن رصيد في علوم اللغة لاسيما النحو والبلاغة، حتى ضاهي كشّاف الزمخشري[3]، بل فاقه بحكم اعتزال الزمخشري ومغالاته في تخريج النصوص القرآنية بلاغيا، كلّما خالف مضمونها أصول عقيدته، في مقابل سنّيّة ابن عطية وتعويله على البحث التقويمي النقدي، يقول ابن عاشور: "كان تفسير الزمخشري –في المواطن الكثيرة التي يختلف فيها وجه تخريج الآية عند المعتزلة عنه عند السنيين –التزاما دفاعيا، وكان تفسير ابن عطية في تلك المواطن نقديا هجوميا، فكان يمثّل صولة الغالب العتيد على المنهزم المتراجع"[4].

لقد استهلّ ابن عطية تفسيره بمقدمة طويلة، عرض فيها لمسائل تتعلّق بموضوع التفسير، مشيرا إلى أنّه العلم الذي جعل للشرع قواما، وأنّ "كتاب الله لا يفسّر إلاّ بتصريف جميع العلوم فيه"[5]، فكانت علوم اللغة، وعلى رأسها النحو، من العلوم التي عوّل عليها ابن

---

[1]– رضا عبد الجليل الطيار، الدراسات اللغوية في الأندلس، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1980، ص200.

[2]– من علماء الأندلس المتأثرين به : القرطبي في كتابه: الجامع لأحكام القرآن، وأبو حيان في مؤلفه: البحر المحيط، ينظر رضا عبد الجليل، الدراسات اللغوية في الأندلس، ص 206.

[3]– ينظر حسن مسعود الطوير، المنهج البلاغي لتفسير القرآن الكريم، دار الملتقى للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1998، ص69.

[4]– ابن عاشور، التفسير ورجاله، ص 75

[5]– ابن عطية، المحرّر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تح عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية لبنان، ط1، 1993، ج1، ص 35.

عطية في محرّره الوجيز، إذ رأيناه يقرّر في شأن الإعراب أنّه أصل في الشريعة[1]، لما له من دور في الكشف عن دلالات النصوص القرآنية.

ويعتبر موضوع الإعجاز القرآني من المسائل التي خصّها ابن عطية باهتمام كبير في مقدمة تفسيره، حيث تناول ما يسمّيه رجال التفسير والبلاغة (التناسب) أو مناسبة الآيات[2]، مبيّنا أثره في وضوح المقاصد العامة التي ترمي إليها كلّ سورة قرآنية، من خلال الوحدة المعنوية التي تتحقّق بين آياتها.

وقد أدرك ابن عطية أهمية نظم القرآن، فجعله محور الإعجاز، إذ يقول: "ووجه إعجازه أنّ الله تعالى قد أحاط بكلّ شيء علما، وأحاط بالكلام كلّه علما، فإذا ترتّبت اللفظة من القرآن، علم بإحاطته أيّ لفظة تصلح أن تلي الأولى، وتبيّن المعنى بعد المعنى ثمّ كذلك من أوّل القرآن إلى آخره"[3].

وعلى هذا الأساس، لم يكتف ابن عطية في تفسيره بذكر دلالة اللفظ المفرد على المعاني المختلفة، إنّما اجتهد في دراسة التركيب أيضا، لما لعلاقاته من أثر في توجيه الدلالة، كما جمع بين الجانبين اللغوي والبلاغي، حتى عدّ محرّره الوجيز من التفاسير البلاغية، وإن هو مصنّف ضمن ما يسمّى التفسير بالمأثور[4].

لقد تنوّعت المباحث البلاغية في المحرّر الوجيز، ومن بين الفروع التي عُني ابن عطية بالحديث عنها قضايا علم المعاني، وقد استطاع أن يدرس أساليبها على نحو دقيق، وأن يكشف عن كثير من أسرارها البلاغية، وكان الوصل والفصل، وكذا الإيجاز والإطناب[5]، والإطناب[5]، من المسائل التي أولاها ابن عطية اهتماما يلفت الانتباه في تفسيره، على اعتبار

---

[1] ينظر المصدر السابق، ص 40.

[2] ينظر حسن مسعود الطوير، المنهج البلاغي لتفسير القرآن الكريم، ص70.

[3]- ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج1، ص 53.

[4]- ينظر حسن مسعود الطوير، المنهج البلاغي لتفسير القرآن الكريم، ص 69.

[5]- ممّا يقوله في بلاغة الإيجار ما ذكره في تفسير قوله تعالى:(يَا بَنِيَّ، إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُم الدِينَ، فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُم مُسْلِمُونَ)(البقرة:132)، يقول ابن عطية:"وقوله:(فلا تموتن إلاّ وأنتم مسلمون)، وذلك أنّ المقصود منه هو أمرهم بالإسلام والدوام عليه، فأتى ذلك بلفظ موجز يقتضي المقصود ويتضمّن عظا وتذكيرا". ابن عطية، المحرّر الوجيز، ج1، ص 213.

اعتبار أنّها أدخل في موضوع النظم، وأنّها من المظاهر الأسلوبية التي تتجلّى فيها البلاغة القرآنية، كما تناول ظاهرة التقديم والتأخير بكثير من الدقّة والعمق، حيث تجاوز أمر تقديم المسند والمسند إليه في العبارة البسيطة، ليحدّثنا عن تقديم ما حقّه التأخير، على مستوى أوسع من أقسام الكلام، كما هو الحال في قوله تعالى:(يَوْمَ تَبْيَضُ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُ وُجُوهٌ فَأَمَا الذِينَ اسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا العَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ)(آل عمران: 106)، حيث فسّر ابن عطية معنى (تبيضّ وجوه وتسودّ وجوه)، ثمّ صبّ اهتمامه على بيان الغرض البلاغي الذي يحمله معنى الآية، من خلال ما تضمّنته من تقديم وتأخير ليقول: "لما كان صدر هذه الآية إخبارا عن حال لا تخصّ أحدا معيّنا، بدئ بذكر البياض لشرفه، وأنّه الحالة المثلى، فلمّا فهم المعنى وتعيّن له الكفّار والمؤمنون، بدئ بذكر الذين اسودّت وجوههم للاهتمام بالتحذير من حالهم"[1].

ومن قضايا البلاغة القرآنية التي وقف عندها ابن عطية في تفسيره، دلالة الفعل على غير زمنه المعهود في أصل اللغة، كدلالة الزمن الماضي على المضارع والعكس، وقد حلّل صاحب المحرّر الوجيز هذه الظاهرة بكثير من العناية، مشيرا إلى أنّ لها فائدة دلالية، يقول: "فائدة سوق الماضي في موضع المستقبل الإشارة إلى أنّه في الثبوت كالمضيّ الذي وقع، وفائدة سوق المستقبل في معنى الماضي الإعلام بأنّ الأمر مستمرّ"[2]، ويمثّل لدلالة المستقبل على الماضي بقوله تعالى:(قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينْ) (البقرة:91)، يقول صاحب المحرّر الوجيز: "خاطب الله من حضر محمدا صلى الله عليه وسلم من بني إسرائيل، بأنّهم قتلوا الأنبياء لمّا كان ذلك من فعل أسلافهم، وجاء (تقتلون) بلفظ الاستقبال، وهو بمعنى المضي لمّا ارتفع الإشكال بقوله (من قبل)[3].

ويعد المجاز من المباحث البلاغية التي عُني بها ابن عطية في تفسيره، فقد عرض لفنونه المختلفة، لما لها من أهمية في الكشف عن دلالات النصّ القرآني، وفي إثبات إعجازه.

---

[1]- ابن عطية المحرّر الوجيز، ج1 ص 487.

[2]- المصدر نفسه، ص178

[3]- نفسه، ص 179

ومن فنون المجاز التي تناولها بالدراسة، فنّ الاستعارة التي حلّل صورها بشكل مستفيض، مركّزا على بيان المستعار والمستعار منه، على نحو ما فعل في تفسير قوله تعالى:(ثُمَ تَوَلَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ)(البقرة:64)، يقول: "تولّى: تفعّل، وأصله الإعراض والإدبار عن الشيء بالجسم، ثمّ استعمل في الإعراض عن الأمور والأديان والمعتقدات اتّساعا ومجازا"[1]، ونظير هذا الأسلوب قوله تعالى: (فِي قُلُوبْهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضًا) (البقرة:10)، يقول ابن عطية: "المرض عبارة مستعارة للفساد الذي في عقائد هؤلاء المنافقين، وذلك إمّا أن يكون شكّا وإمّا جحدا بسببهم مع علمهم بصحّة ما يجحدون"[2].

ويرى ابن عطية أنّ الاستعارة أصل المجاز، وقد تبيّن هذا في تفسير قوله تعالى: (وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءْ)(طه:22)، يقول إنّ الله تعالى أمر سيّدنا موسى عليه السلام "أن يضمّ يده إلى جنبه وهو الجناح استعارة ومجازا... وبعض الناس يقولون الجناح اليد، وهذا كلّه صحيح على طريق الاستعارة"[3].

وممّا يلاحظ في المحرّر الوجيز، أنّ ابن عطية لا يكتفي بتحليل الصور المجازية، إنّما يبحث عن شاهد لها من أشعار العرب، لإثبات عربية الأساليب القرآنية، كما هو الحال في تفسير قوله تعالى: (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ)(البقرة:187)، يقول ابن عطية: "واللباس أصله في الثياب، ثمّ شبّه التباس الرجل بالمرأة وامتزاجهما وتلازمها بذلك كما قال النابغة الجعدي:

إذا ما الضجيع ثنى جيدها   تداعت فكانت عليه لباسا

وقال أيضا:

لبست أناسا فأفنيتهم   وأفنيت بعد أناس أناسا

فشبّه خلطته لهم باللباس"[4].

---

[1]- المصدر السابق، ص 159

[2]- المصدر نفسه، ص92.

[3]- نفسه، ج4 ،ص 42

[4]- نفسه، ص 257

وقد أردك ابن عطية ما لقضية (المقام) من أهمية في بناء الصور المجازية، ولهذا نجده أحيانا يوازن بين استعارة وأخرى، للكشف عن الفارق الجمالي بينهما، ومن ذلك مثلا ما يذكره في تفسير قوله سبحانه: (واخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةْ) (الإسراء: 24)، يقول: "بولغ بذكر(الذلّ)هنا، ولم يذكر في قوله تعالى واخفض جناحك لمن اتّبعك من المؤمنين)(الشعراء:215)، وذلك بحسب عظم الحقّ هنا"[1].

وفي المحرّر الوجيز كثير من صور المجاز المرسل التي وقف عندها ابن عطية بالشرح والتحليل، مبيّنا نوع العلاقة فيها، ومستشهدا بما يناسب المقام من الشعر العربي، ومن ذلك ما أشار إليه في تفسير قوله تعالى:(وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً)(البقرة:22)، يقول: "يريد السحاب، سمّي بذلك تجوّزا، لما كان يلي السماء ويقاربها، وقد سمّوا المطر سماء للمجاورة، ومنه قول الشاعر:

إذا نزل السحاب بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

فتُجوِّز أيضا في (رعيناه)، فبتوسط المطر جعل السماء عشبا"[2].

ومن الوقفات المجازية التي تضمّنها المحرّر الوجيز، تلك التي خصّ بها ابن عطية مجاز الحذف، ولم يطرق صوره بمعزل عن سياقها اللغوي، إنّما حلّلها انطلاقا من دراسة تراكيبها، والنظر في العلاقات النحوية التي تنظّمها، فنراه يرجع إلى الأصل في التعبير، ليقدّر المحذوف من الكلام، كما هو الحال في تفسير قوله سبحانه: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكَمْ المَوْتُ)(البقرة :180)، يقول: إذا حضر مجاز، لأنّ المعنى: إذا تخوّف وحضرت علاماته[3]، فحذف لفظ العلامات، وأسند فعل الحضور إلى لفظ الموت.

ومن الآيات الأخرى التي عوّل ابن عطية على النحو في تفسيرها قوله تعالى:(وَاتَّقُوا يَوْمًا لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا)(البقرة:48)، حيث لم يذكر لفظ العذاب، إنّما أسند الخوف منه وتقواه إلى اليوم الذي يسود فيه، وهذا ما يسمّيه عبد القاهر الجرجاني (المجاز الحُكمي) كما سلف الذكر، يقول صاحب المحرّر الوجيز: "نصب يوما بـ(اتقوا) على السعة،

[1]– المصدر السابق ج3، ص 449

[2]– المصدر نفسه ج1، ص 105

[3]– نفسه، ص 248

والتقدير: عذاب يوم أو هول يوم، ثمّ حذف ذلك وأقام اليوم مقامه، ويصحّ أن يكون نصبه على الظرف للتقوى، لأنّ يوم القيامة ليس يوم عمل، ولكن معناه جيئوا متقين يوما"[1].

كما درس ابن عطية أسلوب الحذف في القرآن الكريم، فأشار إلى ما يسمّيه (فحوى الخطاب)، حيث يدرك السامع ما حذف من أقسام الكلام من خلال سياقه، كما هو الشأن في تفسير قوله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَر) (البقرة: 184)، يقول: "التقدير: فافطر فعدة من أيام أخر"[2].

ولم يكتف ابن عطية في المجاز بالحذف بتقدير ما حذف من الكلام، إنّما بحث في دواعي الحذف وفي أغراضه البلاغية، من ذلك مثلا ما يذكره في تفسير قوله سبحانه: (الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ)(البقرة:197)، يقول صاحب المحرّر الوجيز: "في الكلام حذف تقديره: أشهر الحجّ أشهر أو وقت الحجّ أشهر، أو أشهر وقت عمل الحجّ أشهر، والغرض إنّما هو أن يكون الخبر عن الابتداء هو الابتداء نفسه، والحجّ ليس بأشهر"[3].

ورغم معرفة ابن عطية الواسعة بالنحو العربي، فإنّه أبدى كثيرا من الموضوعية في طرق القضايا، فلم يظهر متشبّثا بآراء نحوية يفرضها على القارئ فرضا، إنّما رأيناه يذكر أراء النحاة في المسألة التي يطرقها، ثمّ يبدي موقفه من كلّ رأي، ليتبنّى في النهاية ما يراه صوابا مع توكيده بما أمكن من أدلّة، على نحو ما في تفسير قوله تعالى: (وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ العَذَابْ)(البقرة:96)، يقول صاحب المحرّر الوجيز: "اختلف النحاة في (هو) فقيل هو ضمير الأحد.. فالتقدير: وما أحدٌ بمزحزحه. وقالت فرقة (هو) ضمير الأمر والشأن، وقد رُدّ هذا القول بما حفظ عن النحاة من أنّ الأمر والشأن، إنّما يفسّر بجملة سالمة من حرف جرّ"[4].

---

[1]– المصدر السابق ص139

[2]–المصدر نفسه، ص 103

[3]– نفسه، ص 271

[4] – نفسه، ص 182

كانت هذه الوقفات المجازية من النماذج التي عُني ابن عطية بتفسيرها في محرّره الوجيز، وهي تعبّر عن معرفته الواسعة بأسرار البلاغة القرآنية ممّا جعل تفسيره لا يقلّ أهمية عن كشّاف الزمخشري.

3. الإمام أبو حامد الغزالي[1]:

لقد عاش الإمام الغزالي خلال العصر العبّاسي الثالث، وهو العصر الذي ميّزه الضعف السياسيّ والعسكريّ للدولة الإسلامية، ممّا فسح المجال واسعا للنشاطين الفكريّ والسياسيّ إذ انتشرت المذاهب والفرق، وكثرت النزاعات والفتن بين الناس، وممّا زاد الوضع سوءا وخطورة ازدهار المناهج الفلسفية التي كانت لها السيطرة على سلطان الدين، حتى أخذ يضعف ويتوارى، لتحلّ البدع والأوهام محلّه، مستولية على نفوس علماء الدين: "ولم يبق منهم إلاّ المترسّلون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كلّ واحد يعاجل حظّه مشغوفا، فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا، حتى ظلّ علم الدين مندرسا ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمسا"[2].

لقد عايش الإمام الغزالي هذا المعترك، وأدرك إصابة الناس في عقيدتهم، وانتقال الإسلام من القلوب إلى العقول، فأصيب بأزمة نفسية حادّة في ريعان شبابه حتى انطوى على نفسه، وقد استبدّت به الهواجس والشكوك، ولم يعد مطمئنّا إلى أيّ علم ولا أيّ مذهب، يقول واصفا حاله آنذاك: "فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال"[3].

---

[1]- هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (450- 505)، لمعرفة ترجمته ينظر: محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3، 1993، ص 606 وما بعدها، وينظر أيضا: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة ، دار القلم، بيروت، ص 286

[2]- الغزالي، إحياء علوم الدين، عالم الكتب عبد الوكيل الدروبي، دمشق ، ج1،ص3.

[3]- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ص 86.

وبعد شفائه من هذا المرض بنور قذفه الله في صدره كما قال، عكف على دراسة ما عند المذاهب والفرق من أفكار ونوايا، ليكشف الغطاء عن جميع المعضلات والبدع المحدثة، فوجد أربعة اتجاهات كانت تنشد الحقيقة وهي الجماعات التالية:

. المتكلّمون: وهم من يدّعون أنّهم أهل الرأي والنظر

. الباطنية: وهم من يزعمون أنّهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

. الفلاسفة: وهم من يزعمون أنّهم أهل المنطق والبرهان.

. الصوفية: وهم من يدّعون أنّهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة[1].

رأى الإمام الغزالي أن يستقصي آراء هذه الفرق، فخلص من دراستها إلى معرفة الحقّ وردّ على كلّ من خرج عن الشرع، بحجج من كتاب الله تعالى وسنّة رسوله الكريم عليه الصلاة والسلام.

1.3 تصوّف الإمام الغزالي:

لقد لعبت الصوفية الدور الحاسم في حياة الإمام الغزالي، إذ كانت العامل المباشر في توجّهه الإصلاحي، وإحياء علوم الدين، لمّا رأى الخطر محدقا بالأمّة، فبعدما درس كلاًّ من علم الكلام والفلسفة والباطنية، وكان قد حصّل ما قرّت به عينه من حظّ في صنفي العلوم الشرعية والعقلية، عكف على مؤلّفات الصوفية يتفحّص محتواها، بدافع التعطّش لمعرفة كنه مقاصدهم، فوجد طريقتهم تتمّ بعلم وعمل، وتقوم على أساس المواظبة على ذكر الله تعالى وسلوك الطريق إليه، بمخالفة الهوى والإعراض عن ملاذ الدنيا.

وخلال هذه المرحلة من حياة الغزالي، كانت ملامح التصوّف قد أخذت تظهر في سلوكه إذ يقول: "كان قد ظهر عندي أنّه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلاّ بالتقوى، وكفّ النفس عن الهوى، وأنّ رأس ذلك كلّه قطع علاقة القلب بالدنيا، بالتجافي عن دار الغرور،

[1] – ينظر المصدر السابق، ص 89

والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمّة على الله تعالى، وأنّ ذلك لا يتمّ إلاّ بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق"[1].

لكن رغم إعجاب الغزالي بالتصوّف واتّخاذه نهجا له في حياته، فإنّه لم ينكر أنّ من أفكار الصوفية ما يمثّل خطرا على الإسلام والأمّة معا، كنظرية اتّحاد الإنسان بالله سبحانه وجعلهما حقيقة واحدة، وهي فكرة لأبي يزيد البسطامي (ت261هـ)، أو القول بحلول الله تعالى بالإنسان وسائر المخلوقات، وهي فكرة الحلاج (ت309هـ).

لقد كان ردّ الإمام الغزالي على هذه الشطحات الصوفية ردّا حادّا، إذ بيّن أنّها ممّا ينكره الإسلام وينفيه نفيا قاطعا، على اعتبار أنّها تخالف الشرع وتهدّد عقيدة المسلمين، ومع أنّ الإمام الغزالي يذهب مذهب المتصوفة في القول إنّ المعرفة الحقيقة لا تتمّ عن طريق ما يسمّيه (علم المكاشفة)، وهو النور الذي يظهر في قلوب الصدّيقين، إلاّ أنّه يعارض وبحدة من يذمّ العقل من المتصوفة، ويردّ عليهم ردّا منطقيا وهو قوله: "إن كان المحمود هو الشرع فبِمَ عُلم صحّة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضا مذموما"[2].

ليس من مهام هذا البحث أن يحصي ردود الإمام الغزالي على كلّ المذاهب التي عرض لها في كتابه (المنقذ من الضلال)، إنّما الذي يهمّنا هو الإشارة إلى أنّ للإمام الغزالي شخصية علمية واعية واكبت حياته كلّها، إذا ما استثنينا الأزمة التي مرّ بها في عزّ شبابه، وقد تجسّدت هذه الشّخصية في السبيل الذي نهجه حجة الإسلام _ كما يلقّب _ لدراسة المناهج التي عُني بها، وكذا في النتائج التي خلص إليها وهي التشخيص الفعلي للآفة التي لحقت بالأمة الإسلامية في عصره.

ولم يفرد الإمام الغزالي في الواقع كلّ واحد من مؤلّفاته بمنهج خاص، تبعا للموضوع الذي يطرقه، إنّما غلبت على كتاباته معالم النهج الإصلاحي ومنها ما يلي:

---

[1]– المصدر السابق، ص134

[2]– الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1،ص79

. اعتماده على حرية الرأي في البحث عن حقائق الأمور، وفي التعبير عنها، وقد تجلّى هذا في دعوة الناس إلى الإعراض عن آفة التقليد الأعمى للفرق الضالّة. يقول: "اطّرح المذاهب، فليس مع واحد منهم معجزة يترجّح بها جانبه، فاطلب الحقّ بطريق النظر لتكون صاحب مذهب، ولا تكن في صورة أعمى مقلّد، إنّما خذ الحقّ أينما وجدته، وفي أيّ ناحية كان، واطلب الحقّ بالنظر لا بالتقليد، فالحكمة ضالّة المؤمن يلتقطها أينما وجدها"[1]، فطلب الحقيقة بالنظر العقلي المستقلّ يخلّص الأمة دون شكّ من التقليد الذي يشكّل خطرا على الفرد وسلوكه.

. حرصه الشديد على التسلّح بالمعرفة والإحاطة بأفكار المذهب الذي يعرض له قبل أن يشرع في التعبير عن موقفه من القضية، سواء أكان تأييدا أم معارضة، وقد بيّن هذا الحرص على إدراك حقائق الأمور في قوله: "وعلمت يقينا أنّه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوي في أصل ذلك، ثمّ يزيد عليه ويجاوز درجته فيطّلع على ما لم يطّلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة"[2].

. قوة تحليله وصدق براهينه، وذلك باعتماده التسلسل في نكر تفاصيل المسائل وتحليلها، سائرا خطوة فخطوة كما هو حاله في إثبات النبوة، وفي ردوده على الحجج الواهية التي تتذرّع بها المذاهب، أمّا براهينه فلها من التركيز والقوة ما يؤكّد جدية صاحبها في تحليله وصدقه في أحكامه، وهي لا تخرج في عمومها عن مضمون الكتاب والسنّة، ممّا يثبت أنّ الرجل جدير حقّا بلقب (حجّة الإسلام).

أمّا النتيجة التي خلص إليها الإمام الغزالي من دراسة المذاهب فهي أنّ ما أصاب الأمّة من فساد في العقائد، وطغيان الإلحاد على الإيمان، ليس إلاّ نتيجة حتمية للتأويل الذي حاد عن أصله ولم يعد يؤدّي الغرض المرجوّ منه، وهو إيضاح النصوص الشرعية لفهم معانيها، ومن هنا هبّ الإمام الغزالي يدافع عن العقيدة الإسلامية، محاولا تنمية الشعور الديني لدى الناس وتصفية قلوبهم من كلّ ما علق بها من أسباب الكفر والضلال. فقد دعا الناس إلى الارتفاع عن حضيض التقليد الأعمى للفرق إلى نور الاستبصار من جهة،

---

[1]- طه عبد الباقي سرور، الغزالي، سلسلة اقرأ، دار المعارف بمصر، ط3،1967،ص78

[2]- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 94

وحارب من جهة أخرى التطرّف الذي طال الجانب الديني، بفعل عوامل مختلفة على رأسها الضعف السياسيّ للأمّة آنذاك.

وقد كانت آفة التطرّف سمة المذاهب التي عرض لها الإمام الغزالي في كتابه (المنفذ من الضلال)، إذ تبيّن له أنّ الوحي في نظر الفلاسفة والمتكلّمين المعتزلة لم يخرج عن نطاق العقل[1]، ومن ثمّ تعمّدوا تأويل كلّ ما يخالف هذا المبدأ من النصوص الشرعية.

وفي المقابل عرفت الأمة الإسلامية مغالاة الباطنية في التأويل المتعسّف للقرآن الكريم، كما اعتبر غلاة المتصوّفة أنّ التأويل موهبة من الله تعالى، مَنَّ بها عليهم فأوّلوا الشرع على أساس شطحاتهم الصوفية، جاحدين دور العقل في الدلالة على الحقّ.

لقد أراد الإمام الغزالي لديننا الحنيف أن يكون خالصا من الأوهام والبدع، ولهذا تصدّى لكلّ معتد أثيم، مدركا أنّ لأزمة الأمّة سلسلة من الأسباب تنتهي إلى سبب رئيس هو النزاع بين العقل والشرع، ومن هنا اهتدى إلى أنّ إحياء علوم الدين يستوجب العناية بأصول الفقه، على اعتبار أنّه المنبع الأصل، الكفيل بالجمع بين العقل والشرع، يقول حجّة الإسلام: "وأشرف العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل، فإنّه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا يتلقّاه الشرع بالقبول، ولا هو مبنيّ على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأكيد والتسديد"[2].

لقد قسّم الإمام الغزالي العلم قسمين هما: علم المكاشفة وعلم المعاملة. أمّا علم المكاشفة فهو طريق أهل التصوّف، ويعني أنّ اكتساب المعرفة عندهم لا يخضع للعقل والتجربة، لا يقدّمه أستاذ ولا كتاب، إنّما هو شيء من إلهام القلب وحدسه وإشراقه، وهي نعمة من الله خاصّة، لا يبلغها الإنسان إلاّ بعد رحلة طويلة وشاقّة، هي مجاهدة النفس وترويضها على التوجّه إلى الخالق وحده.

---

[1]– مع اختلاف بين الفريقين، إذ يحاول المتكلّم توجيه العقل نحو مساندة الدين، أمّا الفيلسوف فيوجّه الدين نحو عدم منافاة الفلسفة.

[2]– الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار صادر، بيروت، ط1، 1995، ج1، ص8.

أمّا علم المعاملة فيبحث في الأعمال، وهي ما ينبغي للمرء أن يفعله ليكون موافقا لروح الشريعة. وقد اهتمّ الإمام الغزالي بهذا الجانب، على اعتبار أهميته القصوى في حياة الأمّة، فألّف فيه كتبا كثيرة، لعلّ من أهمّها: (إحياء علوم الدين) الذي يتجلّى من خلال عنوانه، أنّ الغرض من تأليفه هو إحياء نهج السلف الصالح.

هكذا كان حقل الفقه من أهمّ ما أولاه حجّة الإسلام عناية بالغة وذلك لاعتبارين: أمّا الاعتبار الأوّل فهو أنّ الأمّة أصيبت بمرض عضال على أيدي أشباه الفقهاء الذين ولعوا بالمنافسة والمباهاة، مقصّرين في حقّ الشرع، إذ تصرّفوا في الفقه فحصروه في معرفة "الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلّقة بها"[1].

أمّا الاعتبار الثاني فيكمن في أهمية الفقه في إصلاح شؤون الأمة الإسلامية، يقول الإمام الغزالي في تعريف الفقيه: إنّه" العالم بقانون السياسة وطريق التوسّط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات"[2].

لقد زوّد حجّة الإسلام حقل الفقه بكتب كثيرة منها: (المستصفى من علم الأصول)، الذي أجمع الدارسون على أنّه من أهمّ ما ألّف في الفقه على الطريقة الشافعية. وقد أثار اهتمام المفكرين العرب، ومنهم ابن رشد الذي رغم حملته العنيفة على الإمام الغزالي في كتابه (تهافت التهافت)، فإنّه اهتمّ بكتاب المستصفى واختصره محتفظا منه بما رآه ضروريا لأصول الفقه، وإن كان قد أبدى جملة من الاعتراضات على منهج الإمام الغزالي كاستهلاله الكتاب (المستصفى من علم الأصول) بمقدمة منطقية وهي في نظر ابن رشد خلط لما بين الحقول المعرفية، يقول: "... فلنترك كلّ شيء إلى موضعه، فمن رام أن يتعلّم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد، لم يمكنه أن يتعلّم ولا واحد منها"[3].

---

[1]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص28

[2]- المصدر نفسه، ص16.

[3]- ابن رشد، الضروري في أصول الفقه . مختصر المستصفى .، تح جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994، ص36.

كان الإمام الغزالي يؤمن إيمانا قاطعا بأنّ نجاح أيّ علم إنّما يقوم على أدوات أهمّها الوضوح في المنهج والمقاصد، يقول: "كلّ علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ومبانيه، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه"[1].

ولمّا كانت النصوص الشرعية – وهي مصدر الأحكام – خطابا لغويا، كان يتعيّن على الفقيه التحكّم في آلة الوصول إلى استخراج الأحكام الفقهية من مصادرها، وذلك بمعرفة دلالات الألفاظ مفردة ومركّبة، والتمييز ما بين الحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والنصّ والظاهر وغيرها، حتى يمكنه استنباط الأحكام المختلفة من واجب وإباحة وحظر وكراهة وما إلى ذلك.

ومن هذا المنطلق خصّ حجّة الإسلام مسألة اللغة بحظّ وافر من العناية، مركّزا على الجانب الدلاليّ بوجه خاصّ، لما له من أهمية في اقتباس الأحكام من مصادرها، مستعرضا علاقة اللفظ بالدلالة مفردا، ثمّ الدلالة المجازية في النصّ القرآني، من غير أن يهمل النحو لما له من أهمية في تحديد الدلالات وفي بناء أساليب المجاز المختلفة، من خلال صور التركيب التي تسمح بها قواعد اللغة العربية.

فعند تعرّضه لدلالة اللفظ المفرد، أشار إلى اختلاف تقسيمات ألفاظ اللغة تبعا للزاوية المنظور منها إلى اللفظ في علاقته بالمدلول. فقد قسّم دلالة اللفظ على المعنى إلى ثلاثة أوجه هي: المطابقة والتضمين والالتزام، ويقول في توضيحها: "فإنّ لفظ البيت يدلّ على معنى البيت بطريقة المطابقة، ويدلّ على السقف وحده بطريقة التضمّن...، أمّا طريق التلازم فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط"[2]، على اعتبار التلازم الموجود بينهما في تشكيل البيت. كما قسّم الألفاظ من حيث عموم المعنى وشموله قسمين هما: لفظ الخصوص، ويدلّ على عين واحدة كأسماء الأعلام التي يدلّ كلّ واحد منها على فرد بعينه، ثمّ لفظ العموم الذي يستغرق أشياء تتّفق في المعنى الواحد، كلفظ الإنسان والحيوان. ومن جانب ثالث، قسّم ألفاظ اللغة في علاقتها بالدلالة من حيث التعدّد أربعة أقسام وهي: المترادفة والمتباينة والمشتركة

[1]– الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص16.

[2]– المصدر نفسه، ص 40

والمتواطئة[1]. ويعني الإمام الغزالي باللفظ المتواطئ ما يستغرق في دلالته أكثر من فرد كلفظ الرجل الذي يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد...

ومن خلال هذا التفصيل في دلالة اللفظ، يتبيّن حرص الإمام الغزالي على أن يلمّ بتفاصيل الدلالة وحيثياتها، تمهيدا للتمكّن من فهم دلالة اللفظ القرآني، ومن ثمّ حسن استنباط الأحكام الشرعية. ولعلّ ما يعضد هذا القول هو عنايته بأساليب المجاز في الخطاب القرآني، إذ فصّلها أنواعا، مشيرا في كلّ مرّة إلى الأثر الدلالي لكلّ نوع منها، دون أن يفصلها عن السياق العام الذي وردت فيه.

والجدير بالإشارة أنّ الإمام الغزالي، كان يؤمن بأنّ الحكمة ضالّة المؤمن، أينما وجدها التقطها من غير النظر إلى مصدرها. فرغم أشعريته رأيناه يعود إلى آراء المعتزلة في اللغة والمجاز، لاسيما آراء القاضي عبد الجبار الذي تأثّر به في كثير من المسائل منها تعريف المجاز الذي يقول فيه الإمام الغزالي: "ما استعملته العرب في غير موضعه"[2]. وممّا يحمله هذا التعريف ضمنا أنّ المجاز معادل للحقيقة ومقابل لها على اعتبار قيامها على استعمال اللفظ في موضعه الأصلي الذي تمّ التواضع عليه. وعلى هذا الأساس تكون الحقيقة أصلا للمجاز، بمعنى أنّ لكلّ مجاز حقيقة، إلاّ أنّ العكس ليس ضروريا في نظر الإمام الغزالي إذ يقول:"... اعلم أنّ كلّ مجاز له حقيقة، وليس من ضرورة كلّ حقيقة أن يكون لها مجاز"[3].

ويرى حجّة الإسلام رأي القاضي عبد الجبار في أنّ استعمال المجاز لا يتمّ إلاّ لعارض تفرضه حاجة التعبير، إذ من طبع اللغة أنّه "ما كلّ أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه"[4]. أمّا إذا أمكن التعبير بالحقيقة دون اللجوء إلى المجاز فذلك أولى وأحقّ. وإذا اقتضت الضرورة استعمال المجاز، فلا بدّ من قرينة تدلّ على إرادته، مع شرط أن تكون الصورة المجازية قريبة إلى الأذهان والأفهام، من خلال الاحتراز من اللفظ الغريب

---

[1]- المصدر السابق، ص 41

[2]- المصدر نفسه، ص 277

[3]- نفسه، ص 278

[4]- نفسه، ص 25

الوحشي، أو المشترك البعيد، "اطلب من الاستعارات ما هو أشدّ مناسبة للغرض واذكر مرادك للسائل"[1].

ونرى الإمام الغزالي يحرص حرص المعتزلة على شرط المواضعة لما تؤدّيه من دور في التواصل، فهو يرى أنّ العرب تستعمل اللفظ مجازا في موضع دون آخر، ولهذا لا بدّ من مراعاة ما تمّ التواضع عليه يقول: "إنّ العرب تسمّي الخمر إذا حمضت خلاًّ لحموضته، ولا تجريه في كلّ حامض، وتسمّي الفرس أدهم لسواده ولا تجريه في كلّ أسود، وتسمّي القطع في الأذن جدعا ولا تطّرده في غيره"[2].

أمّا أقسام المجاز فيراها حجّة الإسلام ثلاثة، وهي عينُ ما ذكره أبو الحسين البصري المعتزلي في كتابه (المعتمد في أصول الفقه)، يقوم أوّلها على استعارة اللفظ ليكون في مقام لفظ آخر لعلاقة المشابهة بينهما. أمّا الثاني والثالث فينتجان عمّا يطرأ على تركيب الكلام من نقص وزيادة، يقول الإمام الغزالي: "... الزيادة كقوله تعالى:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ)(الشورى:11)، فإنّ الكاف وضعت للإفادة، فإذا استعملت على وجه لا يفيد، كان على خلاف الوضع...، والنقصان الذي لا يبطل التفهيم كقوله عزّ وجلّ: (وَاسْأَلِ القَرْيَةَ) (يوسف:82)، والمعنى اسأل أهل القرية"[3].

غير أنّ القول بتأثّر الإمام الغزالي بالمعتزلة، لا يعني الذوبان في كلّ ما لهم من فكر، لأنّ من طبعه الدفاع عن حرية الرأي، كما أنّه عرف بمبدأ الشكّ المنهجي في الوسط الفلسفي الإسلامي. فلم يكن مجرّد ناقل لآراء غيره، إنّما ترك بصماته واضحة في كلّ ما خاض فيه من المجالات الفكرية، بما في ذلك حقل البلاغة الذي استثمر فيه معارفه في أصول الفقه أحسن استثمار، لاسيما النظرية التي استنار بها في بيان كثير من دلالات الأساليب القرآنية، انطلاقا من معاني النحو التي أبدع فيها عبد القاهر الجرجاني. فقد بيّن أنّ أساس فهمه للمجاز هو إدراكه لقيمة الصياغة ووظيفتها، ممّا يؤكّد أنّ اللفظ في نظره ليس إلاّ وسيلة البناء الذي يجب أن يخضع لقوانين التركيب وما تتيحه من إمكانات الحذف

---

[1]- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص 25

[2]- المصدر نفسه، ج2، ص 176.

[3]- نفسه، ص 262

والزيادة، والتقديم والتأخير. وعلى هذا الأساس نظر الإمام الغزالي إلى مجاز القرآن إذ يقول: "فالقرآن من أوّله إلى آخره غير خال عن هذا الجنس لأنّه أنزل بلغة العرب فكان مشتملا على أصناف كلامهم من إيجاز وتطويل وإضمار وحذف وإبدال وتقديم وتأخير"[1].

فمن الواضح إذاً أنّ صور المجاز يجب ألاّ تنفصل في نظر حجّة الإسلام عن السياق الذي وردت فيه. ويمكن أن نعلّل هذا الحكم بتركيزه على مجاز الحذف، مستعرضا صوره المختلفة، مع تقدير اللفظ المحذوف، مبيّنا أنّ ذلك من سنن العرب في كلامهم، يقول في كتابه (إحياء علوم الدين): "وقوله تعالى: (وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ العِجْلَ بِكُفْرِهِمْ) (البقرة:93)، أي حبّ العجل فحذف الحبّ... وقوله عزّ وجلّ: (إذا لَأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات)(الإسراء:75)، أي ضعف عذاب الأحياء وضعف عذاب الموتى، فحذف العذاب وأبدل الأحياء والموتى بذكر الحياة والموت، وكلّ ذلك جائز فصيح اللغة"[2].

وقد ألحّ الإمام الغزالي عند ذكره مجاز الحذف على مسألة المواضعة إذ أشار إلى أنّ في قوله تعالى: (واسأل القرية)(يوسف:82)، تشخيصا للقرية من خلال توجيه السؤال إليها، وهذا إنّما جاز لأنّ القرية محلّ الناس الذين قصدهم السؤال في أصل الكلام، غير أنّه لا يمكن تعميم هذا الاستعمال على كلّ الجمادات كأن تقول: اسأل الشجرة أو الجبل.

ولا يقلّ عنصر السياق أهمية في نظر حجّة الإسلام عن المواضعة في فهم المعنى من أساليب المجاز. فقد أشار إلى ما يسمّيه (اقتضاء)، وهو ما يفهم من فحوى الكلام من غير تصريح به، ويعتبر هذا المصطلح (الاقتضاء) من أهمّ العناصر التي يعوّل عليها المحدثون في ما يسمّى التحليل التداولي. يذكر الإمام الغزالي في موضع الاقتضاء قول الرسول عليه الصلاة والسلام:(لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل)، ويرى فيه نفيا للصوم في الظاهر، غير أنّ الصوم لا ينتفي بصورته لكن معناه: لا صيام جائز لمن لم يبيّت الصيام من الليل[3].

---

[1]- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص 265

[2]- المصدر نفسه، ص 262.

[3]- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج2، ص82.

وتتجلّى أهمية السياق عند الإمام الغزالي في عملية التلقّي التي عُني بها، وقد حلّل صورا من الكناية ليبيّن أنّ فهم مضمونها إنّما يقوم على السياق وها هو يقول: إنّما يتمّ "فهم المنطوق من غير المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى: (فلَا تقل لهما أفٍّ)(الإسراء:23)[1].

ولم تكن القرينة بمنأى عن اهتمامات حجّة الإسلام، ممّا يؤكّد حرصه على مسألة التلقّي. فقد بيّن أنّ القرينة من الأدوات المعوّل عليها في فهم أساليب المجاز، إذ إنّها ترشد المتلقّي ليعرف المقصود من قبل المتكلّم، من خلال تقدير الطرف المحذوف من الكلام، في حال المجاز بالحذف، كما في قوله تعالى:(حرمت عليكم أمهاتكم)(النساء: 23)، إذ المقصود بالتحريم هو فعل الوطء لا الأمهات لأنهنّ أعيان، "والأحكام لا تتعلّق بالعيان، بل لا يعقل تعلّقها إلاّ بأفعال المكلّفين"[2].

ويعدّ مجاز الحروف من المسائل التي استرعت انتباه الإمام الغزالي، وقد تأثّر في طرقها برأي القاضي عبد الجبار، إذ نراه يصرّح بنقل كلامه، كما هو الحال في تعليقه على قوله تعالى:(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ)(الإسراء:78)، يقول الإمام الغزالي:"قال القاضي... هذا لام التعليل، والدلوك لا يصلح أن يكون علّة، فمعناه صلّ عنده"[3].

وإذا كان حجّة الإسلام قد أفاد من أراء المعتزلة في أقسام المجاز وشرائطه كما سلف الذكر، فقد استنار من جانب آخر بفكر إخوانه الأشاعرة ، وإن هو لم يصرّح بذلك، إذ طرق مسألة معاني النحو، لما لها من أثر في دلالة الكلام، وممّا يقوله في شأنها: "أنّا ندرك التفرقة بين قول القائل: زيد صديقي، وبين قوله: صديقي زيد، وبين قوله: زيد عالم وبين قوله: العالم زيد"[4]، مبيّنا أنّ العلاقة في الجملة الاسمية قائمة على إسناد الخبر إلى المبتدأ وأنّ من شروط صحّة الإسناد أن يكون الخبر أعمّ من المبتدأ وليس العكس، وعلى هذا يجوز قولنا: الإنسان حيوان ولا يجوز قولنا: الحيوان إنسان.

---

[1]- المصدر السابق، ص 84

[2]-المصدر نفسه، ص 82

[3]- نفسه، ص145

[4]- نفسه، ص 94

كما عرض الإمام الغزالي لقضية الوقف والابتداء الناتجة عن تعدّد وجوه الإعراب التي تسمح بها قواعد اللغة، حيث يختلف المعنى باختلاف الإعراب، وممّا يذكره في هذه المسألة قوله: "إنّ الوقف على(السماوات) في قوله تعالى(وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ)(الأنعام:3) معنى يخالف الوقف على الأرض والابتداء بقوله: (يعلم سرّكم وجهركم)، وقوله تعالى: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمْ) (آل عمران:7) من غير وقف يخالف الوقف على قوله: (إلاّ الله)، وذلك لتردّد الواوين بين العطف والابتداء"[1].

ولم يغفل الإمام الغزالي مسألة الأساليب الإنشائية وخروج بعضها عن دلالة وضعها الأصليّ في القرآن الكريم، وهي القضية التي أدرك أنّها على جانب كبير من الأهمية في استنباط الأحكام الشرعية، فقد وقف أمام صيغة الأمر، وأحصى لها خمسة عشر وجها يخرج فيها عن دلالة وضعه، ومن الوجوه التي يذكرها وجه الوجوب كقوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلاَةَ)(الإسراء:78) والندب كقوله(فَكَاتِبُوهُم)(النور:33)، والإباحة كقوله (فَاصْطَادُوا)(المائدة2)، والامتنان كقوله: (وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللهُ حَلالاً طَيِّبًا)(المائدة:88)، والإكرام كقوله: (ادْخُلُوهَا بِسَلاَمٍ آمِنِينَ)(الحجر:46)، والتهديد كقوله: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)(فصّلت:40)..الخ، كما عدّ لصيغة النهي سبعة أوجه فيها خروج عن دلالته في وضعه، ومنها بيان العاقبة كقوله تعالى:(وَلا تَحْسَبَنَّ اللهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلِ الظَالِمُون)(إبراهيم:42) واليأس كقوله: (يَا أَيُّهَا الذِينَ كَفَرُوا لا تَعْتَذِرُوا اليَوْمَ)(التحريم:7)، والإرشاد كقوله:(يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تَبْدُ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ)(المائدة 101)[2].

كانت هذه وجوها من أساليب المجاز التي عرض لها الإمام الغزالي بتحليل ينبئ عن حسّه البلاغي الرفيع وذوقه الحسن، رغم أنّ هدفه كان دينيا إصلاحيا، ولم يكن فيه من الفنّ شيء، فقد كان قاصدا أن يزوّد الناس بالآلة الضرورية للفقه، وهي حسن إعدادهم بمعرفة أسرار الأساليب لفهم النصوص الشرعية، حتى يتمكّنوا من الوصول إلى الأحكام الشرعية.

---

[1] – ا الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج1، ص284

[2] – المصدر نفسه، ص 145، ص303

وإذا كانت أساليب اللغة العربية أمرا ضروريا لأصول الفقه فهي على الدرجة ذاتها من الأهمية لتأويل النصوص الشرعية، ولو أنّها لا تكفي لذلك بمفردها، إذ من الواجب أيضا استظهار السماع والنقل لمعرفة قضايا قرآنية كاللفظ الغريب والمبهم والمختصر والمحذوف حتى يتمّ إحكام ظاهر التفسير، ومن ثمّ الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، أمّا من ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو في نظر الإمام الغزالي كمن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب"[1].

ويشير حجّة الإسلام إلى أنّ باطن القرآن درجات، كما أنّ الراسخين في العلم درجات، فهم يختلفون بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفّر دواعيهم على التدبّر والتأمّل "ويكون لكلّ واحد حدّ في الترقّي إلى درجة أعلى منه، فأمّا الاستيفاء فلا مطمع فيه ولو كان البحر مدادا والأشجار أقلاما، فأسرار كلمات الله لانهاية لها"[2].

لم يكن الإمام الغزالي من المنظّرين للبلاغة العربية، ولا من دراسي الإعجاز البياني في القرآن الكريم، إنّما كان مصلحا، تسلّح بقوة الإيمان، ليواجه الفتن التي أصابت الأمّة الإسلامية في دينها، لكن مع ذلك فقد أسهم في بناء صرح البلاغة العربية من خلال وضع المجاز حيّز التطبيق، إذ وقف أمام أساليبه في القرآن الكريم، محلّلا إيّاها بأسلوب الفنّيين، منوّها بأهميتها في عودة الناس إلى رشدهم وفهم دينهم على حقيقته.

---

[1]- الغزالي ، إحياء علوم الدين،ج1، ص 2652

[2]- المصدر نفسه، ص263

4. ابن رشد[1]:

إذا كانت زعامة الفلسفة في مشرق العرب من نصيب الفارابي (ت:339هـ)، وابن سينا (ت:428هـ) فإنّ المتربّع على عرشها في مغربهم، هو ابن رشد الذي لم يعظم مقامه في الفكرين العربي والإسلامي فحسب، إنّما اشتهر في أوساط المفكّرين والفلاسفة الأوربيين كشارح لفلسفة أرسطو الذي لا يبارى، ولا أدلّ على هذا من عقد مؤتمرات في أكبر العواصم الغربية لتدارس الفكر الرشدي، مع الاهتمام بترجمة تراثه الضخم وإصداره وهو تراث يغطي كلّ أصناف المعرفة المتداولة في عصره، وقد بلغ عدد مصنّفاته حسب ما يذكره بعض الدارسين ثمانية وسبعين مؤلفا[2]، يمكن تصنيفها بشكل عامّ ضمن قسمين أساسيين هما: المؤلّفات والشروح.

يضمّ القسم الأوّل-المؤلّفات- ما وضعه ابن رشد في علوم اللغة والشريعة والفلسفة، وقد استطاع بهذا التأليف أن يكون من كبار الفلاسفة، لاسيما بتفوّقه في طرق موضوع الصلة بين الشريعة والفلسفة، وهي القضية التي تشكّل جوهر الفكر الرشدي، بل كانت لها الصدارة بين المسائل الفكرية طيلة القرون الوسطى، وكانت المفتاح لتغلغل الفلسفة الرشيدية في الفكر الغربي، ومن ثمّ التأثير في اللاهوت المسيحي[3].

أمّا القسم الثاني من الإنجاز الرشدي، فيتمثّل في شرحه[4] لأعمال المعلّم الأوّل أرسطو، وهو الإنجاز الذي ساهم كثيرا في شهرة ابن رشد حتى غدت مؤلّفاته جزءا من التراث الأرسطوطاليسي في أروبا[1].

---

[1]- هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الملقب بالحفيد (520-595هـ)، لمعرفة ترجمته ينظر: محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 795، وينظر أيضا: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص15.

[2]- سعيد زاهر، ابن رشد وكتابه: تهافت التهافت، مجلة المورد، العراق، المجموعة 9، عدد1، 1980، ص104

[3] شوقي ضيف، من الشرق والغرب، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1998 ص117.

[4]- هي الشرح الأكبر، وفيه يتناول ابن رشد كلّ فقرة من كلام أرسطو، ثمّ يشرحها بالتفصيل، مع إضافات منه، ثمّ الشرح الأوسط وفيه يذكر نصّ أرسطو دون تمييز ما بين شرح النصّ الأصلي وإضافاته، ثمّ التلخيص - وهو الشرح الثالث- وفيه يتكلّم ابن رشد باسمه مع الحذف تارة والإضافة تارة أخرى. وما يميّز هذه الشروح هو تعمّق

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن رشد لم يرجع في شروحه هذه إلى النصوص الأرسطية في لغتها اليونانية، إنّما انطلق من الشروح التي أنجزها من سبقوه من أمثال الفارابي وابن سينا، لكنّه مع ذلك، استطاع التفوّق بعقلانيته وعقيدته النيّرتين في التعاطي مع الفكر اليوناني من خلال فلسفة أرسطو.

ولتفوّق ابن رشد في فهم فلسفة أرسطو ما يبرّره، فقد أعجب الأوّل بالثاني أيّما إعجاب، وولع بفلسفته التي وجد فيها الجواب الشافي عن كثير من التساؤلات الفلسفية، حتى اعتبر نتاجه الفكري مسلّمة ومعيارا لقياس الأفكار، ولم يخف ابن رشد ذلك، بل أعلنه صراحة إذ يقول:" منطق أرسطو هو الحقّ المبين"[2]، لأنّه نتاج فكريّ لرجل هو مثال الكمال العقلي، وقد "استطاع أن يؤلّف في علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة كتبا لا يرقى إليها ما ألّفه غيره من الفلاسفة"[3].

لقد ترجم ابن رشد هذا الإعجاب بمحاولته الإلمام بمؤلفات أرسطو شرحا وتلخيصا ومن ثمرات جهده في ذلك شرحه الفائق لكتاب (الخطابة) الذي تضمّن أفكارا في النقد والبلاغة، ظلّت مستندا للمفكّرين العرب وغير العرب على مرّ العصور.

والجدير بالذكر أنّ ابن رشد لم يكتف بتلخيص كتاب الخطابة فحسب، إنّما حوّله إلى شرح موسّع بالإضافات التي استقاها من الشعر العربي لتأييد مبادئ البلاغة اليونانية.
ومن أهمّ الملاحظات البلاغية التي رسمها أرسطو في كتابه (الخطابة)، إشارته إلى أنّ وظيفة الفنّ هي إنتاج المتعة الجمالية، وأنّ الجمال أينما كان، إنّما يقوم على أساس النظام بين أجزائه[4]، ومن ثمّ من الضروري أن تنطوي لغة الشعر باعتباره فنّا على هذا النظام.

فيلسوف قرطبة في شرح أفكار أرسطو، وكثيرا ما اتّخذها وسيلة لإبراز أرائه التي لم يكن يريد ذكرها في مؤلّفاته، لما كانت الفلسفة تعانيه من حصار آنذاك.

[1]- طراد حمادة، ابن رشد في كتابه فصل المقال، دار الهادي، بيروت، ط 1،2002،ص78.

[2]- المرجع نفسه، ص 143

[3]- محمد عاطف العراقي، ابن رشد عميد الفلاسفة، مجلّة الفيصل، المملكة العربية السعودية، عدد94، يناير 1985، ص75

[4]- عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ص 48- 49

وتنفرد اللغة الشعرية في نظر أرسطو بجواز المبالغة المفرطة فيها على عكس لغة الخطابة، ولهذا فإنّ للشاعر الحقّ في ابتداع مجازات وضروبا من التمثيل، ليرتفع بلغته عن الشائع والمبتذل. وقد سار ابن رشد على هدى الخطوط العامة التي رسمها أرسطو في تناول المجاز، من ذلك حرصه على البراعة في المجازات، لأنّها آية المواهب الطبيعية، ومعنى هذا أنّ الإجادة في المجازات دليل على الإجادة في إدراك الأشباه[1]. ويقصد أرسطو ومن ثمّ ابن رشد بالإجادة في إدراك الأشباه الإصابة في التشبيه، ذلك بأن تكون الصورة التشبيهية جامعة للعناصر المتجانسات وإلاّ كانت الصور نابية.

ولتوضيح أهمية الإجادة في التشبيه يسوق ابن راشد أمثلة لخلط العرب في كلامهم من خلال محاكاتهم بغير الممكن والممتنع، بل تشبيههم الشيء بضدّه أحيانا كقولهم: (سقيمة الجفون) في الحسنة الغاضّة النظر[2]، وهذا ما يجب على الشاعر رفضه وتفاديه في نظر ابن رشد، ومن هنا يتبيّن اتّفاقه مع أرسطو في أنّ التشبيه المفرد يرتفع درجات، منه الحسن الذي يوفّق فيه الشاعر، حين يجمع بين متجانسات، ومنه النابي الذي لا تقبله الأسماع لجمعه بين المتنافرات.

ومعنى التجانس في نظر ابن رشد أن تشترك الأشياء إمّا في النوع، كتشبيه إنسان بآخر، وإمّا في الجنس القريب، كتشبيه المرأة الحسناء بالظبية، أو في الجنس البعيد كتشبيه الحسناء بالشمس، وللشاعر أن يتصرّف في هذه القاعدة على سبيل المجاز، حسب ما يراه ابن رشد، بأن ينقل اسما يدلّ على شيء للدلالة على شيء آخر، ويكون ذلك إمّا بالنقل من جنس إلى نوع كقولك: "هنا توقّفت سفينتي"، وأنت تعني الإرساء، لأنّ الإرساء نوع من التوقّف، أو بالنقل من نوع إلى جنس كتعبيرك عن معنى كثرة الشيء بلفظ الآلاف[3].

وفي مقام حديث أرسطو عن التشبيه، يشيد بالنوع التمثيلي لقيامه على صورة تنتزع من أمور متقابلة في الطرفين، ويمثّل لذلك بنماذج من التراث اليوناني، منها الجمع بين نسبة

---

[1]- المرجع السابق، ص 62

[2]- المرجع نفسه، ص 248

[3]- نفسه، ص 58

الشيخوخة إلى الحياة، ونسبة العشية إلى النهار، فتجد الشاعر يعبّر عن العشية بشيخوخة النهار، وعن الشيخوخة بعشية الحياة[1].

وممّا لاشكّ فيه أنّ هذا النقل الذي يطرأ على اللفظ من جنس إلى نوع أو العكس، إنّما أساسه الاستعارة التي تعني عند البلاغيين العرب استعمال اللفظ في غير موضعه الأصلي، ففي تعبيرنا عن الشيخوخة بعشية الحياة تشبيه للحياة بالنهار، مع حذف المشبّه به –النهار– والاحتفاظ بما يدلّ عليه وهو العشية، على سبيل الاستعارة المكنية كما هو معلوم.

وإلى جانب التشبيه، حفل أرسطو بفنّ الاستعارة في أكثر من مقام من كتاب الخطابة مبيّنا أنّ أحسن صور الاستعارة هي تلك التي تقوم على "وضع الشيء نصب العين"[2]، وهي الاستعارة التشخيصية التي تقوم على بثّ الحياة في الجماد.

ونرى ابن رشد يذهب في شرح هذا اللون من الاستعارة كلّ مذهب، مستمدّا أمثلته من حياة العرب الذين ألفوا استنطاق عناصر الطبيعة، كمخاطبتهم الديار والأطلال ومجاوبتها لهم كقول ذي الرمّة الطويل:

وقفت على ربع لمية ناقتي ... فما زلت أبكي عنده وأخاطبه

وأسقيه حتى كاد ممّا أبثه ... تكلّمني أحجاره وملاعبه[3].

وفي تتبّع ابن رشد خبايا هذه الاستعارة يبيّن أنّها لا تقوم على التشبيه البيّن، إنّما أساسها وضع الجامد موضع الحيّ، كقول أبي العلاء المعرّي في وصف السيف، الوافر:

توهم كلّ سابغة غديرا ... فرنق يشرب الحلق الدجالا[4].

حيث جعل سيفه شديد الظمأ حتى غدا يتخيل كلّ درع من دروع العدو غديرا فيحوم حولها تحويم الطائر على الماء.

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ص59

[2]- شوقي ضيف، من الشرق والغرب، ص 59

[3]- عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ص215

[4]- شوقي ضيف، من الشرق إلى الغرب، ص 215

ويشير ابن رشد في شرحه إلى عناية أرسطو بلون آخر من المجاز وهو الكناية مبيّنا أهمية الرجوع إليها في مراعاة المقام، كرغبة المتكلّم في تفادي اللفظ القبيح، ويعتبر التعريض في نظر أرسطو من أهمّ صور الكناية التي يلجأ إليها المتكلّم لما فيه من تلويحات وإشارات، لا يعبّر عنها ظاهر اللفظ، من ذلك قول أحد اليونانيين لمن كان ينافره: "ما أبي بآثم ولا أمّي بآثمة"[1]، في إشارة منه إلى نفي الإثم عن نفسه وإثباته لخصمه.

ونرى ابن رشد يشير في أكثر من موضع من شرحه إلى أهمية المجاز في شعرية الكلام، ومن ذلك قوله: "إنه إذا غيّر القول الحقيقي سمّي شعرا"[2]، ويستدلّ على هذا بأمثلة منها قول عمر بن أبي ربيعة، الطويل:

بعيدة مهوى القرط إمّا لنوفل أبوها وإمّا عبد شمس وهاشم

فيشير إلى أنّ هذا الكلام إنّما صار شعرا، لأنّه استعمل عبارة بعيدة مهوى القرط، بدل قوله طويلة العنق.

ومثلما بيّن ابن رشد تفاوت الأساليب المجازية حسنا وقبحا في خدمة الكلام مبنى ومعنى، نراه ينوّه أيضا بأنّ التعبير الحقيقيّ درجات، تبعا لعلاقة الدلالة بالمقام، ويضرب لهذا أمثلة منها فعل السرقة مبيّنا أنّ من يريد مجرّد الإخبار وحكاية الواقع عن شخص سارق يستعمل الفعل سرق، ومن يريد تحقير الأمر يقول خان، ومن يريد تعظيمه يقول أغار"[3].

فعلى هذا النحو من التدقيق والتعمّق عرض ابن رشد لمبحث المجاز عند أرسطو، إلاّ أنّه لم يبلغ ما سعى إليه في شرح كتاب الشعر، لأنّه لم يتسنّ له فهمه مثلما فهم كتاب الخطابة بشهادة الدارسين، وذلك لمجانبته الصواب في فهم جوهر الكتاب، وهو التراجيديا والكوميديا اللتان اعتقد أنّهما تقابلان ما يُعرف عند العرب بشعري المدح والهجاء[4].

---

[1]– المرجع السابق، ص 216

[2]– عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس، فنّ الشعر، ص 242

[3]– شوقي ضيف، من الشرق والغرب، ص 218

[4]– المرجع نفسه، ص 221

ولعلّ ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ ابن رشد لم يكن ظلاّ لأرسطو في نظرته إلى المجاز، وإن كان قد سار على خطاه واستنار بآرائه في كثير من الملاحظات البلاغية، ودعامة هذا القول أنّ لابن رشد جهودا فردية في مبحث المجاز تتعلّق بقسم المعاني الذي عرض لمسائله على هدي من نظرية النظم التي من خلالها أعاد عبد القاهر الجرجاني الاعتبار للنحو، مركّزا على أثر العلاقات التركيبية في بناء التعبير المجازي.

لقد عرض ابن رشد نظرته إلى المجاز في مؤلّفه (الضروري في صناعة النحو) الذي ظلّ حلقة مفقودة من سلسلة الفكر الرشدي، ولم يعرف النور إلاّ منذ زمن قصير. ولا شكّ في أنّ من يطّلع على هذا المؤلّف يدرك أنّ لصاحبه إسهاما عظيم المقام في حقلي الدراسات النحوية والبلاغية على حدّ سواء، فقد نفذ إلى أغوار القضايا اللغوية حين استهلّ حديثه في هذا المؤلّف بالإشارة إلى تقصير النحاة القدامى في فهم حقيقة النحو من خلال تعمّدهم التفصيل والتعقيد اللذين لا طائل من ورائهما، حتى احتار الجاحظ من أمرهم مثلما روى في حوار له مع الأخفش قائلا: "قلتُ لأبي الحسن الأخفش: أنت أعلم الناس بالنحو، فلِمَ لا تجعل كتبك مفهومة كلّها؟ وما بالنا نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها؟ وما بالك تقدّم بعض العويص وتؤخّر بعض المفهوم؟ فقال الأخفش: أنا رجل لم أصنع كتبي هذه لله، وليست هي من كتب الدين، ولو وضعتها هذا الوضع الذي تدعوني إليه قلّت حاجاتهم إلي فيه[1].

وقد كان هذا الخطأ من النحاة في فهم النحو ومعرفة حقيقته سببا في مجانبتهم الصواب، إذ لم يدركوا المسألة الجوهرية في اللغة وهي فاعلية النحو في تحديد الدلالة، فلم يلخّصوا أصناف الإعراب بحسب أصناف الكلام المركّب ولا دلّوا على المعنى المقتضي الإعراب"[2]. ومن هنا انصرف ابن رشد في مؤلّفه للتركيز على علاقة النحو بمقاصد الكلام، وذلك ما سمّاه: (صناعة النحو)، وهي القضية التي عوّل عليها عبد القاهر الجرجاني في تشييد نظرية النظم، ولم يهتد النحاة إليها من قبله، ولم ترِد في مؤلّفاتهم .

[1]– الجاحظ الحيوان، ج1، ص 87

[2]– ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، إعداد وتحقيق بابا ولد هارون ولد الشيخ سيدي، تقديم د محمد ولد عبد الحي، ص75

ومن خلال ما يعنيه ابن رشد بمصطلح الصناعة، يبدو جليّا أنّ النحو والقصد من الكلام في نظره وجهان لعملة واحدة، بل أكثر من هذا فقد سمّي النحو قصدا في نظره اعتبارا للقصد من الكلام، يقول: " النحو في كلام العرب القصد...فلمّا معظم ما في العلم يدلّ على مقاصد الكلام وأنحاء المخاطبات سمّي علم النحو"[1]، ويطلق ابن رشد على هذا التفعيل لقواعد النحو في معرفة مقاصد الكلام مصطلح الأدب[2]، وهو المعبّر عنه في علوم اللسان باصطلاح الأداء PERFORMANCE، الذي يرى ابن رشد في تعلّمه ضرورة لمن أراد التسلّح بآلة فهم العلوم والمعارف، لاسيما فهم مضامين القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة[3]، ذلك لأنّ التمكّن من النحو والتحكّم فيه لا يضمن سلامة التركيب اللغوي لدى صاحبه فحسب، إنّما يمكّنه أيضا من معرفة خبايا الأساليب وأسرارها، بما في ذلك المجاز.

إنّ أوّل ما يطالع القارئ من كتاب الضروري في صناعة النحو، هو خروجه عمّا ألف النحاة نهجه في مؤلّفاتهم، وقد أشار ابن رشد إلى ذلك إذ يقول: "ومن وقف على ما كتبناه وكان من أهل الإنصاف ظهر له أنّ المسلك الذي سلكناه... هو أدخل في الأمر الصناعي وأضبط في باب المعاني ممّا جرت به عادة النحاة[4].

وقد أثّر التكون الفلسفي لابن رشد على ضبط الكتاب، وتقسيمه على نحو لا تداخل فيه بين فصوله، إذ ركّز على الجوانب العلمية المفيدة التي تتمثّل في الكلّيات والقوانين المتعلّقة باللفظ إفرادا وتركيبا، وهي المسائل التي تبدو "كالضروري لمن أراد أن يتكلّم على عادة العرب في كلامهم"[5].

والكتاب- كما هو واضح من خلال محتواه - أدخل في باب علم المعاني الذي يمثّل قسما كبيرا من مبحث المجاز، وقد عرض فيه ابن رشد أحوال الكلمة داخل التركيب، مبرزا أثر العلاقات التركيبية في الدلالة، إلى جوار عنايته بمعنى الجملة إثباتا ونفيا ونهيا وأمرا، بناء على ما يحدث في العبارة من تغيير يتم "بإخراج القول غير مخرج العادة مثل

---

[1]- المصدر السابق، ص 29

[2]-المصدر نفسه، ص28

[3]- نفسه، ص27

[4]- نفسه، ص 124

[5]- نفسه، ص 26

القلب والحذف والزيادة والنقصان والتقديم والتأخير وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب ومن السلب إلى الإيجاب وبالجملة من المقابل إلى المقابل:[1].

وقد عرض ابن رشد لهذه الظواهر التركيبية، مركّزا على آثارها الدلالية، بعيدا عن صناعة المنطق الذي يرى أنّ خلطه بصناعة النحو، إنّما يعبّر عن جهل بالطريق الصناعي[2]، وهو المزلق الذي وقع فيه النحاة العرب، لمّا اعتمدوا على القياس في ضبط القواعد، إذ لمّا غاب عنهم أنّ جلّ ما أثبت في النحو إنّما ثبت بطريق السماع والاستقراء "لجأوا إلى قياس المجهول على المعلوم لإثبات ما لم يثبت سماعه وهذا ضعيف"[3].

ومن المسائل التي طرقها ابن رشد في علم المعاني، قضية التقديم والتأخير في الكلام، وهي تتمّ على سبيل الاستعارة من خلال إخراج الكلام عن أصله الأوّل، وليس هذا خاصّا باللفظ فحسب، إنّما "مثلما يبدّل اسم الشيء باسم مستعار كذلك يبدّل شكل القول الحقيقي بشكل آخر:[4].

ويشير ابن رشد إلى أنّ العرب إنّما تلجأ إلى التقديم والتأخير للمبالغة في العناية بالمتقدّم، وهذا ما لم يدركه النحاة إذ اعتقدوا أنّ بعض الأساليب لا يؤثّر التقديم والتأخير في وحداتها على الجانب الدلالي، ومن ذلك أنّهم اعتقدوا أنّ المبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين، جاز لك أن تجعل أيّهما شئت مبتدأ والآخر خبرا، في حين أنّ "المخبر عنه لا يعود خبرا إلاّ ويتغيّر المعنى المفهوم لأنّه خبر آخر عن الأوّل"[5].

ومن صور التقديم في الجملة العربية، تقديم الضمير المتّصل المنصوب بعد استبداله بضمير منفصل، كما في قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الفاتحة:4)، ومن قبيل هذا يذكر ابن رشد ما يسمّيه (التمييز المنقول)، وهو أدخل في مجاز الإسناد، كقولك تفقأ زيد شحما وتصبب عمرو عرقا، وذلك أنّ الكلام الأصلي في هذا هو أن تقول: تصبّب

---

[1]- عبد الرحمان بدوي، أرسطوطاليس فن الشعر، ص 243

[2]- ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، ص 26

[3]- المصدر نفسه، ص 29

[4]- نفسه، ص 29

[5]- نفسه، ص94

عرق زيد[1]. بإسناد الفعل إلى العرق، أمّا إذا أسند إلى زيد، فإنّ ذلك للمبالغة في وصف درجة العرق، ومن أمثلة هذا الأسلوب قوله تعالى:(وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) (مريم:4) وهي الآية الكريمة التي حلّلها كلّ من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري، وبيّنا ما فيها من دلالات ناتجة عن التقديم والتأخير.

وقد درس ابن رشد ظاهرة التقديم والتأخير على نحو دقيق ليبيّن أنّ الغرض منها لا يقتصر على المبالغة في العناية بالمتقدّم فحسب، إنّما قد يكون تخصيص المعاني، وهو ما يعرف في النحو بالبدل نحو: أعجبني الجارية حسنها، وذلك أنّ الكلام الحقيقي فيه هو أن تقول أعجبني حسن الجارية.

ومن مظاهر الكلام التي وقف عندها ابن رشد بالشرح والتفسير، مسألتا الحذف والزيادة وإذا كان العرب يلجأون إلى الحذف لحبّهم الاختصار في الكلام واقتصارهم على المفيد"[2]، فإنّهم في نظر ابن رشد يتعمدون الزيادة أحيانا لغرض المبالغة، كما هو الحال في أسلوبَيْ المدح والذم، ففي قولهم: نعم الرجل زيد، وبئس الرجل عمرو، وبئس رجلا زيد، وحبذا زيد، إنّما الأصل نعم زيد وبئس عمرو" فزادوا عليه اسم الجنس على طريق الإبلاغ – ويعني ابن رشد المبالغة – فمرّة أخرجوه مخرج الاسم الذي قيّد بنوعه فنصبوه بالتمييز، ومرة رفعوه على التشبيه بالفاعل وأدخلوا عليه الألف واللام، فقالوا نعم الرجل زيد، وكذلك فعلوا في (حبّ) أدخلوا عليه ذا وهو اسم مبهم"[3].

لا شكّ في أنّ هذه الأساليب المذكورة وغيرها ممّا تضمّنه كتاب (الضروري في صناعة النحو)، تبيّن بشكل جليّ إسهام ابن رشد في بناء علم المعاني كجزء من حقل المجاز في البلاغة العربية، وذلك من خلال ما عوّل عليه من أمثلة تطبيقية، إلى جانب ما عرضه من آراء في علم البيان، من خلال شرحه كتاب الخطابة لأرسطو. وقد قام بهذا العمل بنظرة المتمكّن العارف بخبايا النحو وأسرار البلاغة.

1.4 ابن رشد وثنائية الشريعة والفلسفة:

---

[1]– المصدر السابق، ص 81

[2]– المصدر نفسه، ص 119

[3]– ابن رشد، الضروري في صناعة النحو، ص 85

لقد كان البحث عن إثبات الأخوّة بين الشريعة والفلسفة من أهمّ المعضلات التي شدّت انتباه الفلاسفة، وشغلت بالهم طيلة القرون الوسطى، وهي المسألة التي تشكّل قطب الرحى في فكر ابن رشد أيضا، إذ أقام عليها فلسفته في التأويل لغرض إبراز أسسه العقلية والشرعية معا.

ولاهتمام ابن رشد بالعلاقة بين الشريعة والفلسفة ما يبرّره، فقد شعر . ربّما أكثر من غيره . بمسؤولية الفصل في القضية، على اعتبار أنّه إلى جانب ضلوعه في علوم الدين والشريعة، كان من أقطاب الفلسفة، واسع الاطلاع على الفكر اليوناني، لاسيما العلوم العقلية منها.

وقد عاش الرجل في عصر شدّد فيه الموحّدون الخناق على فعالية العقل، رافضين أن يكون مصدرا للمعرفة إلى جوار الدين، كما كان كثير من الفقهاء يحصر العلم الصحيح في الموروث عن النبيّ عليه الصلاة والسلام[1] دون سواه. لكن مع هذا كلّه، قضى ابن رشد وقتا طويلا من عمره في إقناع الناس بالصلة الوثقى بين الدين والفلسفة، وقد خصّ هذه المسألة بكتاب عنوانه (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال).

يشير ابن رشد في هذا الكتاب إلى أنّ الشريعة حقّ، وقد نهجت بالإنسان نهجا أساسه النظر والتدبّر للوصول إلى الحقّ. ويستدلّ بآيات كريمات منها قوله عزّ وجلّ: (فاعتبروا يا أولى الأبصار)(الحشر:2)، وقوله تعالى: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَمَاَواتِ وَالْأَرْضِ ومَا خَلَقَ اللَهُ مِنْ شَيْءٍ)(الأعراف:185).

وما دامت الفلسفة قائمة في جوهرها على"النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع"[2]، فإنّ الموجودات في الكون تدلّ كلّها على قدرة الخالق تعالى، ومن

---

[1] علي حرب، النصّ والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2000، ص 109.

[2]– ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تح: لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، ط1، 1982، ص13.

هنا فإنّ الفلسفة ليست بدعة ولا هي ضلالة، بل هي أخت للشريعة، تقاسمها الهدف المتمثّل في إقرار الحقّ، على اعتبار أنّ "الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له"[1].

هكذا إذًا بيّن ابن رشد في أكثر من موضع أهمية الفلسفة في الإيمان وتقوى الله، وممّا ورد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) قوله: "وينبغي أن تعلم أنّ من جحد كون الأسباب مؤثّرة بإذن الله في مسبباتها أنّه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم، وذلك أنّ العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها الفاعلة، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية. والقول بإنكار الأسباب جملة قول غريب عن طباع الناس، والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى سبب فاعل في الغائب، لأنّ الحكم على الغائب من ذلك إنّما يكون من قبل الحكم بالشاهد، فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى"[2].

وعلى هذا الأساس، يكون من حقّ الإنسان المؤمن، بل من واجبه في نظر ابن رشد أن يتعرّف على الموجودات من خلال النظر الفلسفي المسمّى البرهان، حتى "يعرف جوهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأنّ من لم يعرف حقيقة الشيء المختَرَع لم يعرف حقيقة الاختراع"[3].

فالفهم الحقيقي للدين، والتوصّل إلى فهم الأسرار الإلهية بعلم اليقين، يستوجبان حسب ابن رشد تعلّم أسس الفلسفة ومبادئ القياس العقلي، "كان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدّم أوّلا، فيعلم أنواع البراهين وشروطها"[4].

ولتحصيل علوم الفلسفة، يركّز ابن رشد في أكثر من موضع من كتاب (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) على ضرورة الاطّلاع على التراث الفلسفي القديم، ولو كان لغير المسلمين، من أجل معرفة القياس العقلي الذي يوصل إلى الحقيقة،

---

[1]- المصدر السابق، ص 19

[2]- ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 بيروت 2001 ص 193

[3]- المصدر نفسه، ص 61

[4]- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 19

يقول: "فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء أكان ذلك مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة، فإنّ الآلة التي تصحّ بها التزكية كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة"[1].

ويتجلّى هذا الموقف الرشدي من التراث الفلسفي في تكريس الرجل أيّام حياته لشرح الفلسفة اليونانية وإيجازها والتعليق عليها، لاسيما فلسفة المعلّم الأوّل أرسطو، التي رأى أنّها الحقّ المبين كما سلف الذكر، لما لمس فيها من سمات المذهب العقلي الذي يرقى بالحكمة إلى أجلّ مظاهرها، بعيدا عن متاهات الخيال والسخف العقدي.

ولا يمكن أن تكون الفلسفة في نظر ابن رشد إلا سندا للشرع والأخت الرضيعة له، لأنّ قوامها النزاهة والاعتراف بالحقيقة مهما يكن شكلها ومصدرها، وعليه يجب الإقرار. حسب ابن رشد . بأنّ العلم برهان والمعرفة لا تقع من دون أدلّة، وعليه فكلّ نتائج النظر البرهاني لا بدّ من أن تكون من ضمن ما دلّت عليه النصوص الشرعية، إمّا في دلالاتها المعرّف بها وهي الظاهر، أو الدلالات الخفية المسكوت عنها وهي الباطن. "فإن أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود من أن يكون قد سكت عنه في الشرع أو عرّف به"[2].

ومن هذه الزاوية يلج ابن رشد مبحث التأويل، وهو عنده ذو صلة وثيقة بمبحث المجاز، إذ يقوم أساسا على "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية"[3]، وفق قانون التأويل العربي. ويعني ابن رشد بهذا أنّ يتمّ التأويل وفقا لِسِمْت كلام العرب "في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[4].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن رشد لم يجعل من التأويل مجرّد شاغل كلامي للانتصار به في الجدل على غرار ما كانت تقوم به الفرق الكلامية، إنّما اضطرّ لبذل جهده، وانبرى

---

[1]– المصدر السابق، ص 16.

[2]–المصدر نفسه، ص19

[3]– نفسه، ص 19.

[4]– نفسه، ص 20

لقضية أكثر أهمية وخطورة، هي سوء نية كثير من المتأوّلين وتهديدهم للشريعة بفساد رأيهم، واعتقادهم أنّ كثيرا من النصوص التي أوّلوها هي على غير ظاهرها، وأنّ تأويلاتهم هي المقصودة من الشرع، في حين أنّها "إذا تُؤُمّلت وجدت أن ليس يقوم عليها برهان"[1].

فمن ضوابط التأويل في نظر ابن رشد أن يخصّ نسبة قليلة من النصوص الشرعية وهي التي تبدو في ظاهرها مخالفة لأحكام العقل، فيتمّ تأويلها للكشف عن معانيها الباطنية، حتى لا يظهر فيها ما يتنافى مع البراهين العقلية، إذ "ما من منطوق به في الشرع، مخالف بظاهره لما أدّى إليه البرهان، إلاّ إذا اعتبر الشرع وتصفّحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل"[2].

وسبب التأويل في الواقع هو انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن ومحكم ومتشابه، مراعاة من الله تعالى لاختلاف فطر الناس وملكاتهم في الفهم والإدراك، ثمّ "تباين مزاجهم في التصدي"[3]، ولهذا كان من مزايا الشريعة، أن اعتمدت في خطابها ثلاثة دلائل إقناعية هي:"الخطابية والجدلية والبرهانية"[4]، على قدر مستويات الناس العقلية.

وقد استطاع ابن رشد أن يستنبط هذه الطرائق الخطابية من الشرع ذاته، من قوله تعالى: (أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالتِي هِيَ أَحْسَنُ)(النحل: 125)[5]. فالفلاسفة وهم الخاصّة من أهل الذكاء والبصيرة، هم الذين وصفهم القرآن الكريم بالراسخين في العلم، جعل لهم البرهان سبيلا للتصديق، كما جعل الطريقة الجدلية (الظنية) أسلوبا لإقناع علماء الكلام ذوي المخاصمات العنيدة. أمّا عامة الناس غير القادرين على الفلسفة ولا على الجدل، فقد أعطتهم النصوص الشرعية حظّهم فخاطبتهم بالموعظة

---

[1]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 149.

[2]– ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 20.

[3]– المصدر نفسه ص27

[4]– وعلى أساس هذا التصنيف يفسّر ابن رشد قول النبيّ عليه الصلاة والسلام:"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ويؤمنوا بي"، ويرى ابن رشد أنّ المقصود من هذا الحديث، بأيّ طريق اتّفق لهم من طرق الإيمان، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 27.

[5]– استنادا إلى نفس الآية، يصنف أبو حامد الغزالي، الناس معرفيا ثلاثة أصناف هي: العوامّ، طائفة أهل الجدل، الخواصّ وهم الفلاسفة، ينظر طراد حمادة، ابن رشد في كتابه فصل المقال ص 133

والأساليب الواضحة بنفسها، المعبّرة بظاهرها عن المعنى الذي تحمله كما هو الحال في وصف الجنّة ومشاهد القيامة. وما دام هؤلاء العامة ليس بإمكانهم تصوّر كنه ما ليس له مثال في الشاهد، فقد تلطّف الله تعالى لهم في المعاني الخفية التي لا تُعلم إلاّ بالبرهان، بأن "ضرب لهم أمثالا وأشباها ثمّ دعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال"[1].

وقد ألحّ ابن رشد على التمييز ما بين أهل الحكمة وعامة الناس في التعامل مع النصوص الشرعية، حتى يضع حدّا لتمزّق الشرع على يد ذوي العلم القليل والنوايا السيئة من علماء الكلام[2] المتشدّقين، والمتطفّلين على الفلسفة الذين كثيرا ما أوّلوا الشرع عن غير بيّنة، فبدّلوا الشريعة وأفسدوا مضمونها على الناس[3].

ويعدّ الإمام الغزالي في نظر ابن رشد في مقدّمة من يتحمّلون مسؤولية تمزّق الشرع، إذ يرى أنّه من "طم الوادي على القرى"[4]، بأن صرّح للجمهور بالحكمة كلّها، إلى جواز وصف الفلاسفة بالكفر والإلحاد.

لقد أجهد ابن رشد نفسه في كتابيه: (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) و(الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة)، لإبراز مدى خطورة الوضع الذي آلت إليه الشريعة الإسلامية من تشكّك وكفر في أوساط العامّة، بسبب تمسّكهم بتصوّرات غير صحيحة عن الشريعة، ويرى أنّ سبب هذه المعضلة هم المتطفّلون على كلّ من الشرع والحكمة، إذ حاكموا الأقوال الفلسفية عن غير علم بأصولها، كما أوّلوا الشرع تأويلات لا يقوم عليها برهان، فكانت النتيجة إلزام الناس بالعقيدة الإسلامية من طرق عسيرة لا تناسبهم، في الوقت الذي كان الصواب فيه أن "يقر الشرع على ظاهره ولا يصرّح للجمهور

---

[1]– ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 27.

[2]– يشير ابن رشد إلى أهمّ الفرق وهي: الخوارج والمعتزلة والأشعرية والصوفية

[3]– ينظر مقال محمد أمان بن علي الجامي، العقل والنقل عند ابن رشد، مجلة مؤتمر ابن رشد، الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، من4 إلى 9 نوفمبر 1978، منشورات الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، ج2، ص145.

[4]– ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص 150

بالجمع بينه وبين الحكمة، لأنّ التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون عندهم برهان عليها وهذا لا يحلّ ولا يجوز"[1].

ولغرض تخليص الشريعة من الأهواء الفاسدة والبدع المضلّة التي أفسدت عقيدة كثير من الناس، حاول ابن رشد أن يقدّم مشروعا إصلاحيا، أقامه على أساس إثبات الأخوّة بين الشريعة والحكمة، وهي المسألة التي تعتبر حجر الزاوية في فلسفته. ومن هنا ليس من الإنصاف أن نتّهم قاضي قرطبة بتقديس الحكمة أو الاقتصار على البرهان في فهم الشرع، أو القول بأنّ الغرض من أعماله كان مجرّد إثبات أحقّية الفلاسفة بالتأويل[2]، فكلام الوحي بيان أو تبيان كما ورد وصفه في كثير من النصوص الشرعية، منها قوله تعالى:(هَذَا بَيَانٌ لِلنَاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَقِينَ)(آل عمران:138)، وقوله عزّ وجلّ: (وَنَزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ)(النحل:89). والبيان يحمل دلالة الكشف والظهور، وهو في حقيقته "تعدّد المعاني والدلالات، وعدم التطابق بين الكلمات والأشياء، وبين الدال والمدلول"[3]. وعلى هذا الأساس تكون الحاجة إلى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الحقيقي إلى المجازي، بمعنى أنّ المجاز يفتح فسحة دلالية تعطي للتأويل مشروعيته، ولهذا لا يمكن النجاح في التأويل في نظر ابن رشد إلاّ بالعودة إلى اللغة ومعرفة أسرار نظامها.

هكذا إذًا فهم ابن رشد موضوع التأويل، وعلى هذا النحو فسّره لإبراز أهميته، باعتباره الجامع بين الشريعة والحكمة.

وإذا كان بعض الدارسين المحدثين لا يوافقون ابن رشد في زعمه أنّ تأويله هو التأويل الحقّ، على اعتبار أنّه "ما دام ثمّة تأويل، فليس ثمّة مجال للقطع والبتّ، بل ثمّة ترجيح واحتمال ومفاضلة"[4]، فمن باب إحقاق الحقّ أن نقرّ بأنّ ابن رشد لم يُزَكِّ آراءه تزكية المعارض العنيد، بل رأيناه يوظّف خبرته الطويلة ومعارفه الواسعة في معالجة المسائل،

---

[1]– ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 89.

[2]– ممن اتّهموا ابن رشد بالسعي للفصل بين الشريعة والفلسفة طه عبد الرحمان في كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث "، المركز الثقافي العربي، ط2، ص131.

[3]– علي حرب، مقال المعقول والمنقول، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، السنة العشرون، عدد صيف 1984، ص19

[4]علي حرب، النص والحقيقة، ص 109.

معتمدا أسلوب النقاش الاستدلالي الهادئ، ولهذا لا يمكننا إلاّ أن نسلّم دون تردّد بأنّ مجهوده يمثّل إحدى المحطات الأساس في مسار الفكر الإسلامي، وليس في مجالي الفقه والفلسفة فحسب، إنّما حتى في الدراسات اللغوية وبخاصّة حقل النحو ومجال البلاغة، وعلى رأسها مبحث المجاز.

خاتمة:

تصب نتائج هذا البحث بلا شكّ في ظروف نشأة المجاز في تراثنا العربي، وعلاقته بعلوم اللغة وعلى رأسها علم النحو، منذ كان – المجاز– فكرة بسيطة إلى أن بسق وأصبح لباب علم البلاغة. ومن خلال ما طاله جهدي من اطلاع، توصلت إلى جملة من النتائج يمكن تلخيصها في ما يلي:

. أنّ مبحث المجاز من أهمّ القضايا الأسلوبية التي نشأت وترعرعت تحت راية القرآن الكريم، يعود الفضل في الكشف عنه وإثارة قضيته، إلى علماء اللغة من أمثال أبي عبيدة والفرّاء وسيبويه، باعتبارهم المبادرين الأوائل بدراسة أسلوب النص القرآني، الذي استوقفتهم فيه مظاهر متميزة، فيها خروج عن المألوف من كلام العرب، وهو ما اصطلح عليه في ما بعد بالمجاز، فقد كان عملهم محاولات لتفسير كلّ ما أشكل على الصحابة من أساليب في النصوص القرآنية، مع البحث عن نظيره من كلام العرب شعرهم ونثرهم.

. أنّ العمل الجليل الذي قام به اللغويون الأوائل كان له أثر كبير على توجيه عناية المفسرين نحو النظر في المظاهر الأسلوبية التي تضمّنها النص القرآني، حيث ظهر الوعي بأهمية النحو في تشكيل الأساليب المجازية مبكّرا، وهو الوعي الذي لمسناه في كتب اللغويين كسيبويه والفراء، من خلال ما توقّفوا عنده من قضايا الحذف والإضمار والتقديم والتأخير وغيرها، إلاّ أنّه كان أكثر تجليا في كتب المفسرين، لاسيما ابن جرير الطبري الذي عوّل في تفسيره –جامع البيان– على الدراسة التركيبية للكشف عن معاني النص القرآني، حتى عُدّ تفسيره كتابا في الإعراب.

. أنّ وعي الدارسين بأهمية النحو في تشكيل أساليب المجاز، ازداد مع بداية التأليف في موضوع الإعجاز القرآني، فإذا كان النحاة الأوائل من أمثال سيبويه والفراء وابن جني من بعدهما، قد أكّدوا على صلة النحو بالمجاز، من خلال عنايتهم بالجانب الدلالي في دراسة التركيب، فإنّ من طرقوا مسألة الإعجاز ظهروا أكثر تعويلا على تلك الصلة بين النحو والمجاز، حيث بيّنوا أنّ السرّ المعجز في الأسلوب القرآني، إنّما في حسن نظمه وبراعة تأليفه، ومن ثمّ شغلوا بموضوع النحو لبيان حقيقة النظم والأسس التي يقوم عليها.

. أنّ الدراسات الإعجازية كان لها الأثر الكبير في مبحث المجاز، سواء في تحديد مفهومه أو على صعيد دراسة أساليبه، فقد تبيّن أنّ المجاز لم يعد عند الباحثين في الإعجاز

مجرّد عنصر من عناصر الخطاب، ووسيلة من وسائل التعبير عن المعنى، إنّما أصبح ينظر إليه على أساس أنّه الجزء المهمّ من البيان القرآني ومظهر من مظاهر إعجازه، مما يؤكّد على أنّ موضوع الإعجاز القرآني كان المحرّك الأساس لمبحث المجاز في مسار تطوره،.

. أنّ الجدل الكلامي يعدّ من أهمّ العوامل التي أدّت الدور الفاعل في تطوّر المجاز، وقد كان للمعتزلة دور ريادي في هذا الأمر، من خلال تعويلهم على دراسة اللغة باعتبارها الوسيلة الناجعة للدفاع عن عقيدتهم القائمة على أصلي التوحيد والعدل، فكان حرصهم على فكرة أنّ اللغة ليست وسيلة اتصال فحسب، إنّما وظيفتها الإقناع أيضا، وهذه النظرة إلى اللغة كثيرة الشبه –دون شك– بالأفكار التي بُني عليها في عصرنا ما يصطلح عليه بالحجاجية.

. أنّ علماء اللغة المعتزلة وعلى رأسهم الجاحظ والرماني ثم القاضي عبد الجبار ممن أولوا مبحث المجاز عناية خاصة في إطار تأسيسهم للخطاب الإقناعي، وعوّلوا على صلته –المجاز– بالنحو، من خلال حديثهم في قضية النظم والإعجاز، فقد كان الجاحظ أوّل من كشف عن المفهوم الاصطلاحي للفظ المجاز، كما بيّن ولأول مرة أنّ هذا النمط من الأساليب ليس سوى معطى من معطيات دلالة الألفاظ التي يحكمها السياق، ومن ثمّ فهو رهينة علم النحو.

. أنّ الإعجاز القرآني لم يكن بصور المجاز المختلفة لوحدها، ولا بالتتابع الإيقاعي للآيات، ولا العلم بالغيب بمفرده، إنّما بفضل النظم الفريد من نوعه، الأمر الذي لخّصه القاضي عبد الجبّار، حينما قرّر أن الحديث عن المجاز وبيان أهميته في قضية الإعجاز، إنّما لا يستقيم أمره إلاّ إذا كان منطلقه من النحو، لأنّ النظم أو الضم – كما يسميه هو– ليس سوى موضع الكلمة من السياق، وموقعها من الإعراب، وعلاقتها بأخواتها من الكلمات في نفس التركيب.

. أنّ المعتزلة قد تمكّنوا من تطوير مبحث المجاز، من خلال وضعه في إطاره الفني، والتوكيد على صلته الوثيقة بعلم النحو، لأنّهم جمعوا في فكرهم بين رافدين فكريين عالميين هما الفكر الديني متجليا في الإسلام، والفكر اليوناني متجليا في فلسفة أرسطو وغيره. فقد أفادوا من الرافدين إفادة عظمى، دعموا بها أفكارهم، بما في ذلك نظرتهم إلى اللغة ووسائل

التعبير فيها، فارتقوا بمبحث المجاز من عالم الحسية إلى عالم التجريد، على عكس من اشتغل بالمجاز من اللغويين، من أمثال ابن قتيبة والمبرّد وابن جنّي وابن فارس، فإنّهم ظلّوا ينظرون إلى المجاز في معناه الواسع، ولم يتعدّ في نظرهم كونه وسيلة من وسائل التعبير، لأنهم لم يطّلعوا على ما أحرزته البلاغية الأجنبية من تطور.

. أنّ ما قام به المعتزلة ولاسيما القاضي عبد الجبّار من دراسة في مبحث المجاز كان عملا جليلا في حقل البلاغة العربية، أفاد منه عبد القاهر الجرجاني خلال القرن الخامس الهجري، إذ عوّل على مبدأ جديد في الدراسة والتحليل، هو منهج الدراسة التركيبية وتوظيف ما يتيحه نظام اللغة وقواعدها من إمكانات التعبير، فأقام البلاغة بشكل عام والمجاز بصورة خاصة على علم النحو، وعلى هذا الأساس حدّد الهيكل النهائي للبلاغة العربية، واضعا الحدود الفاصلة بين نوعي المجاز: العقلي واللغوي، كما خلص إلى نظرية معنى المعنى التي أقامها على ثلاثة أركان هي: التشبيه والاستعارة والكناية، الأمر الذي يمكّننا من القول إنه قد سبق رتشاردز وأوجدن إلى ما يطرقانه في كتابهما:(معنى المعنى) من أفكار حول دلالة اللفظ على المعنى.

. أنّ ما قام به عبد القاهر الجرجاني كان إنجازا عظيما في تاريخ البلاغية العربية، وقد وجدنا صداه كبيرا لدى علماء القرن السادس الهجري، إذ اقتفوا أثره في دراساتهم على أساس التفاعل القائم والمستمر بين الوظائف النحوية والجانب الدلالي للغة.

. أنّ من علماء اللغة من كانوا أوفياء للجرجاني، وساروا على النهج الذي سلكه، ومنهم الزمخشري الذي حافظ في مخيلته على الصلة الوثيقة بين النحو والمجاز، بل جسّد هذه العلاقة أحسن تجسيد في كشّافه، كما جسّدها ابن عطية في تفسيره – المحرّر الوجيز–، وإذا كان أمر هذين الرجلين عاديا في بناء تفسيريهما على أساس النحو والمجاز معا، فمن غير العادي أن نجد آثارا واضحة المعالم لفعالية علم النحو ولنظرية النظم الجرجانية في الفكرين الفلسفي والأصولي، ولا نجد لها أثرا لدى بلاغيي العصر ذاته من أمثال البغدادي وغيره.

قائمة مصادر البحث ومراجعه

القرآن الكريم

التفاسير:

1. ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، تح عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية ، لبنان، ط1، 1993.
2. الزمخشريّ (جار الله محمود)، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تعليق خليل محمود شيحا، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط1، 2002.
3. الطبريّ (أبو جعفر محمد بن جرير)، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الفكر بيروت، 1978.

القواميس والموسوعات:

4. ابن منظور، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج7
5. الحموي (ياقوت)، معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
6. الرازي (أبو بكر عبد القادر)، مختار الصحاح، رتّبه محمود خاطر، تح لجنة من علماء العربية، دار الفكر، بيروت، لبنان.
7. كامل (فؤاد) وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، بيروت.

المصادر:

8. ابن النديم، الفهرست، شرح د. يوسف علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2002.
9. ابن تيمية (أحمد)، كتاب الإيمان، تح الشيخ حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، 1986.
10. ابن جني(أبو الفتح)، الخصائص، تح محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة 1956.
11. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تح علي النجدي ناصف وآخرين، القاهرة، 1994.
12. ابن خلدون (عبد الرحمان)، المقدمة، دار الجيل، بيروت.
13. ابن رشد (أبو الوليد محمد)، فصل المقال، تح لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت لبنان، ط1، 1982.
14. الضروري في أصول الفقه – مختصر المستصفى –، تح جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994.
15. الضروري في صناعة النحو، إعداد وتحقيق بابا ولد هارون ولد الشيخ سيدي، تقديم : د. محمد ولد عبد الحي.
16. الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 بيروت 2001.
17. ابن عبد السلام(العزّ)، مجاز القرآن، تح محمد بن مصطفى بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ليبيا، ط1، 1992.

18. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح السيد أحمد صقر، دار الكتب المصرية، سنة 1945.
19. تأويل مشكل القرآن، أحمد صقر، دار التراث القاهرة، ط2، 1973.
20. أدب الكاتب، شرح الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية بيروت، ط1 1988.
21. الشعر والشعراء، تح أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، 2002.
22. ابن وهب (أبو الحسن إسحاق)، البرهان في وجوه البيان، تح د. حنفي محمد شرف، مطبعة الرسالة، القاهرة.
23. أبو عبيدة (معمر بن المثنى)، مجاز القرآن، تح د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، ط2، 1970.
24. البصري (أبو الحسين)، المعتمد في أصول الفقه، تح، الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، لبنان.
25. الجاحظ (أبو عثمان)، الحيوان، شرح وتحقيق يحي الشامي، منشورات دار مكتبة الهلال، ط3، 1990.
26. كتاب الرسائل، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991.
27. البيان والتبيين، تح درويش جودي، المكتبة العصرية، بيروت، ط، 2001.
28. الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
29. أسرار البلاغة، تح هـ. ريتر، دار المسيرة، بيروت، ط3، 1983.
30. الرسالة الشافية، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز.

31. الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن)، طبقات النحويين واللغويين، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، 1973.
32. سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام محمد هارون، دار إحياء الكتب العلمية، ط3، بيروت، 1988.
33. السيوطي (جلال الدين)، بغية الوعاة، تح: محمد أبي الفضل ابراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1964.
34. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، دار التراث، القاهرة
35. الإتقان في علوم القرآن، تح عبد الرحمان فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، ط1.
36. الشاطبي (إبراهيم بن موسى)، الموافقات، طبعة الدار الثقافية العربية، بيروت.
37. الشافعي، (محمد بن إدريس)، الرسالة، تح الشيخ خالد السبع العَلَمي، والشيخ زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1999.
38. الشهرستاني (أبو الفتح محمد)، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.
39. عبد الجبار (ابن أحمد الهمذاني)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، إعجاز القرآن، تقويم أمين الخولي، مطبعة دار الكتب، ط1، 1960.
40. شرح الأصول الخمسة، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 1990.
41. المغني في أبواب التوحيد والعدل ،ج 17، الشرعيات- تحرير أمين الخولي، إشراف الدكتور طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

42. المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، خلق القرآن، تقويم إبراهيم الأبياري، إشراف الدكتور طه حسين، مطبعة دار الكتب.
43. العسكري (أبو هلال)، كتاب الصناعتين، تح علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1986.
44. الغزالي (أبو حامد)، المستصفى من علم الأصول، دار صادر، ط1، 1995.
45. المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
46. إحياء علوم الدين، عالم الكتب، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، دمشق.
47. الفراء (أبو زكريا يحي بن زياد)، معاني القرآن، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.
48. المبرّد (محمد بن يزيد أبو العباس)، الكامل، تح عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
49. المقّري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.

المراجع باللغة العربية:

1. ابن عاشور(محمد الفاضل)، التفسير ورجاله، تقديم محمد الحبيب ابن الخوجة، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ط، 1999.
2. أبو زيد (نصر حامد)، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط4، 1998.

3. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط5، 1999.

4. أحمد (خليل السيد)، المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت.

5. الداية (فايز)، جماليات الأسلوب الصورة الفنية في الأدب العربي، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط2، 1990.

6. ارحيلة (عباس)، الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط1، 1999.

7. آل ياسين (محمد حسين)، الدراسات اللغوية عند العرب، منشورات دار مكتبة الحياة ط1، 1980.

8. بدوي (عبد الرحمان)، أرسطوطاليس، فن الشعر.

9. بلمليح (إدريس)، الرؤية البيانية عند الجاحظ، منشورات دار الثقافة، الرباط، ط1، 1984.

10. البياتي (سناء حميد)، قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم، دار وائل للنشر، الأردن، ط1، 2003.

11. الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986.

12. الحاج صالح (عبد الرحمان)، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية، دار موفم للنشر، الجزائر، 2007.

13. حرب (علي)، النص والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط3، 2000.

14. حسين (عبد القادر)، أثر النحاة في البحث البلاغي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة ، 1975.

15. حمادة (طراد)، ابن رشد في كتابه فصل المقال، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.

16. خفاجي (محمد عبد المنعم) وآخرون، الأسلوبية والبيان العربي، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1992.

17. دهان (أحمد علي)، الصورة البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، منشورات وزارة دار الثقافة، سوريا، ط2، 2000.

18. دوب(رابح)، البلاغة عند المفسرين حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1997.

19. راضي (عبد الحكيم)، نظرية اللغة في النقد الأدبي، مكتبة الخانجي بمصر، 1980.

20. زيتون (علي مهدي)، إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق بيروت، ط1، 1991.

21. الزين (سميح عاطف)، طريق الإيمان، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

22. سرور (طه عبد الباقي)، الغزالي، سلسلة اقرأ، دار المعارف بمصر، ط3، 1967.

23. السيد (شفيع)، البحث البلاغي عند العرب، دار الفكر العربي، ط2، 1966.

24. الصالح (صبحي)، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط14، 1982.

25. صبحي (أحمد محمود)، في علم الكلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1985.

26. صمود (حمادي)، التفكير البلاغي عند العرب، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، 1981.

27. ضيف(شوقي)، من الشرق والغرب، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1998.

28. البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف بمصر، ط2.

29. طبانة (بدوي)، أبو هلال العسكري ومقاييسه البلاغية والنقدية، دار الثقافة بيروت ط3، 1981.

30. البيان العربي، دار الثقافة، بيروت، 1981.

31. طبل (حسن)، المعنى في البلاغة العربية دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1998.

32. الطوير (حسن مسعود)، المنهج البلاغي لتفسير القرآن الكريم، دار الملتقى للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1998.

33. الطيار (رضا عبد الجليل)، الدراسات اللغوية في الأندلس، منشورات وزارة الثقافة والإعلام الجمهورية العراقية، 1980.

34. عبد البديع (لطفي)، التركيب اللغوي للأدب، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1997.

35. عبد الرحمان (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط2.

36. عبد الغفّار (السيد أحمد)، التفسير ومناهجه والنص وتفسيره، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2000.

37. عصفور (جابر)، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، ط3، 1992.

38. علام (عبد العاطي غريب علي)، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، دار الجيل بيروت، ط1، 1993.

39. العمري (أحمد جمال)، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، القاهر 1990.

40. العمري (محمد)، البلاغة العربية: أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، بيروت 1999.

41. العوا (عادل)، التجربة الفلسفية، مطبعة جامعة دمشق، ط2، 1964.

42. الفيومي (محمد إبراهيم)، الشافعي الإمام الأديب، الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1998.

43. محمود (زكي نجيب)، المعقول واللامعقول في التراث العربي، دار الشروق، ط3، 1981.

44. مرحبا(محمد عبد الرحمان)، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط3، 1983.

المراجع الأجنبية:

1. Baylon (Christian), Fabre (Paul), Initiation à la linguistique, éditions Armand Colin.2003
2. Chomsky (Noam), Structures Syntaxiques, traduit de l'Anglais par Michel Braudeau, éditions du seuil.1979
3. Essais sur la forme et le sens, traduit de l'Anglais par Joelle Sampy, éditions du seuil, Paris.1980
4. Martinet (André), Eléments de linguistique générale, Armand Collin, 4[ieme] édition . 1999
5. Saussure (Ferdinand De), Cours de linguistique générale, éditions critique préparée Payot, Paris.1984

4/ المجلاّت :

1/الأصالة، عدد 78/77/76/75، نوفمبر– ديسمبر 1979، جانفي –فيفري .1980

2/ آفاق عربية، عدد 6، شباط 1978.

3/ دراسات عربية، دار الطليعة، السنة العشرون، عدد صيف 1984.

4/ الفيصل، المملكة العربية السعودية، عدد 94، يناير .1985

5/ اللغة والأدب، جامعة الجزائر، عدد 5، سنة 1994.

6/ مؤتمر ابن رشد، من 4 إلى 9 نوفمبر 1978، منشورات الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، الجزء الثاني.

7/ المورد، العراق، المجموعة 9، عدد 1، 1980.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني : المجاز والتأسيس للخطاب الإقناعي

الفصل الثالث : أثر النحو في المجاز من منظور نظرية النظم الجرجانية

الفصل الرابع : أثر نظرية النظم الجرجانية في درس المجاز

خلال القرن السادس الهجري